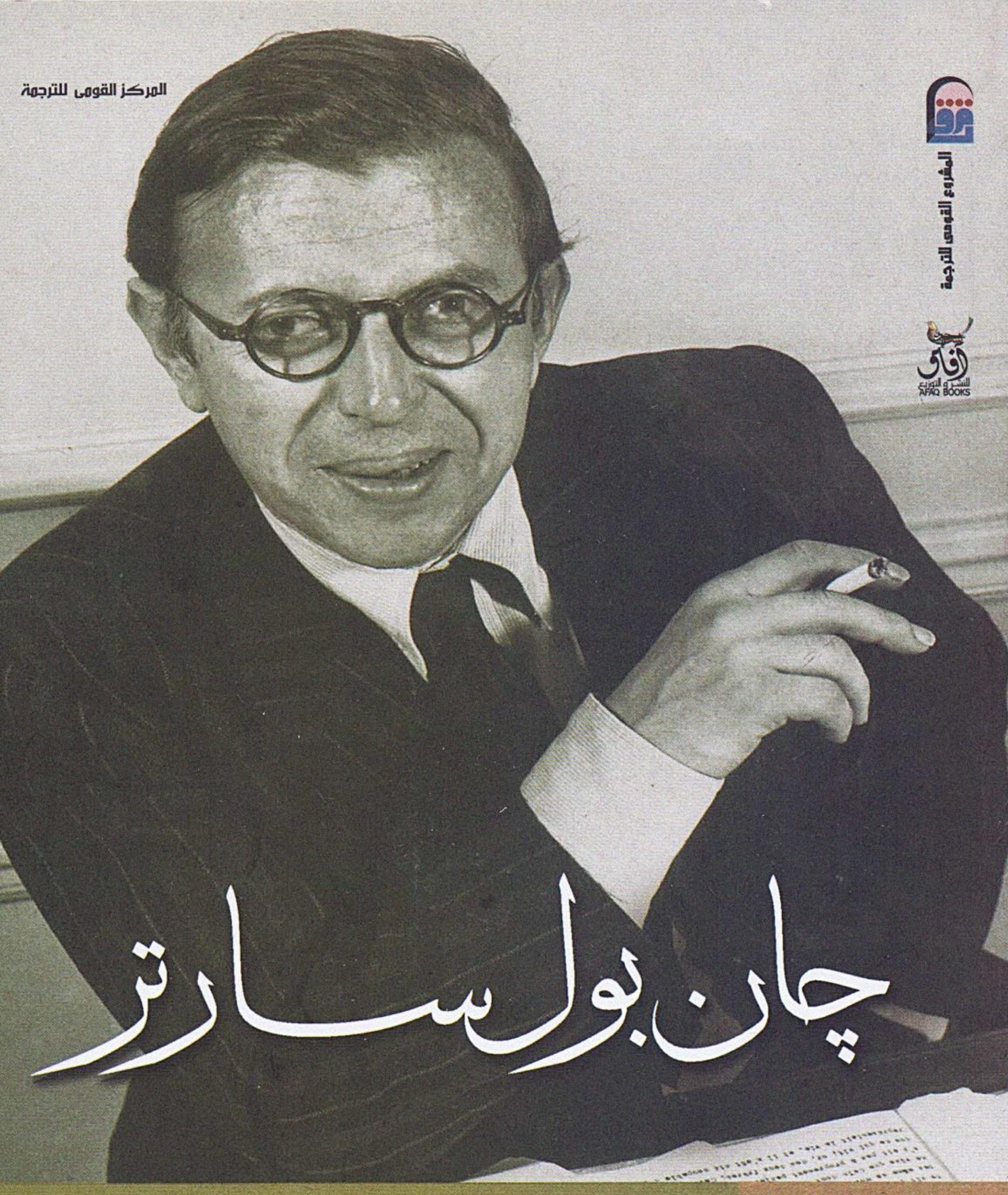
المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

آفاق للنشر والتوزيع
AFAQ BOOKS



چان بول سارتر

عقول عظيمة

كاثرين موريس

ترجمة: أحمد على بدوي

1658

سارتر

كاثرين موريس

المركز القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : 1658
- سارتر
- كاثرين ج . موريس
- أحمد علي بدوي
- الطبعة الأولى 2011

هذه ترجمة كتاب :

Sartre

By: Katherine Morris

Copyright © 2007 Katherine Morris

المركز القومى للترجمة

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت : ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس : ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

آفاق للنشر والتوزيع

٧٥ ش القصر العيني - أمام دار الحكمة - القاهرة - جمهورية مصر العربية - ت : ٢٧٩٥ ٣٨١١ فاكس: ٢٧٩٥ ٤٦٣٣

75 QASR – ALAINI ST., in Front of Dar Al-Hekma, - CAIRO – EGYPT

Tel: +202-2795-3811 Fax: 00202-2795-4633

E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

سارتر

تأليف: كاثرين ج. موريس
ترجمة: أحمد على بدوى

2011

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

موريس، كاثرين ج.

سارتر: تأليف : كاثرين ج. موريس؛ ترجمة: أحمد علي بدوي،

ط1 المركز القومي للترجمة - 2011

ص، 20 سم.

1 - الأدباء ، القاهرة،

أ - (مترجم)

ب- العنوان

رقم الإيداع 20739 / 2010

الترقيم الدولي 3564 - 704 - 977 - 978

طبع بدار آفاق للنشر والتوزيع

المحتويات

ملحوظات للمترجم:

أ) عند إيراد المؤلفة (كاثرين موريس) مقتطفات من المصادر التى ترجع إليها (والتى يُختتم الكتاب بالثبت الجامع لها)، قد تضيف تعليقا من عندها بين معقوفين مضلعين. وفى هذه الحالة ألحقنا بتعليقها توقيعا لها بالحرفين الأولين من اسميها (ك.م.)، تمييزا لتعليقاتها عن تعليقات أخرى، ورد كل منها بدوره بين معقوفين مضلعين ولكن دون أن يلحق به توقيع... تلك التعليقات التى رأينا نحن ضرورة إضافتها، استكمالا لوضوح الترجمة العربية.

ب) عندما ابتغت المؤلفة تمييز أىٍّ من الكلمات عن غيرها، اتَّبعت صيغةَ كتابة الكلمة بالحروف المائلة (Italics)، بينما اخترنا نحن - فى النسخة العربية - توضيح نفس هذا التمييز، باستخدام الحروف القاتمة. ووقع هذا الاختيار، باعتبار قلة الأخذ فى النصوص المحرَّرة باللغة العربية، بهذه الصيغة التى اتَّبعتها المؤلفة.

ج) فى اللغة الإنجليزية، تعد كلمة Object من المشتركات، إذ تعنى «الموضوع» (فى مقابل «الذات» Subject) كما تعنى «الشىء»، وقد قابلناها فى ترجمتنا بالواحدة والأخرى من الكلمتين العربيتين؛ حسبما يُفهم من السياق الذى وردت فيه فى الأصل الأجنبى. وكذلك فيما يخص كلمة أخرى هى Space، والتى تعنى «المكان» كما تعنى «الفضاء» وأخيرا «الفراغ»، وما يخص كلمة ثالثة هى Experience، والتى تعنى «التجربة» كما تعنى «الخبرة»، وما يخص كلمة رابعة هى Structure، والتى يصح أن تقابَل فى العربية بكلمة «هيكل» كما يصح أن تقابل بكلمة «بنية»، وما يخص كلمة خامسة هى Condition، والتى يصح أن تقابل فى العربية بكلمة «وضع» مثلما بكلمة «حالة» وكلمة «شرط» بل وكلمة «موقف». أما كلمة Transcend كما ترد على هذا النحو بصيغة الفعل، فقد قابلناها بكلمة «يتجاوز» كما قابلنا الاسم المشتق منها Transcendence بكلمة «تجاوُز»، فى حين قابلنا الصفة المشتقة منها Transcendental بكلمة «متعالٍ»؛ والأخيرة تتفَّق مع المصطلح الفلسفى. لكن كل هذا يظل واردًا على سبيل المثال لا الحصر.

أ.ع.ب.

الإهداء

إلى فيليس
بحثًا عن «بتن» Bitten المفقود

شكر

بدأ مؤلَّفى هذا كسلسلة محاضرات، ألقيت فى جامعة أُكسفورد خلال سنين عديدة. وأود أن أشكر الطلبة الذين حضروا تلك المحاضرات، والذين حظيت بمعرفة عدد منهم فى الدراسات العليا. وقد كان لما طرحوه من أسئلة، الفضل - بطرق لا تُحصى - فى إثراء هذا العمل. كما أعرب عن شكر خاص لطلبتى السابقين: ألكس باركر وسيمون برويجر ولوسى إليناس ونافيد بورغازى وجابرييل سولوكوف؛ الذين قرأوا بعض الفصول فى مسوداتها، وأبدوا استجاباتهم المثمرة.

قدم بيل شرويدر تعليقات مفصلة على واحدة من أحدث مسودات الكتاب بأكمله، وكان مبهجا أن يظهر ما فيه من مقومات الناقد المتعاطف والفطن معا. بينما مضى بول لودج بعزم، عبر جزء كبير من مسودة أسبق؛ وأنا مدينة له ببالغ الامتنان، لتعليقاته وأسئلته. كذلك كان لكل من أناماريا كاروزى وجيوفانى دى جرانديس، الفضل فى إنقاذى من عدد من الأخطاء؛ لم يكن منها ما هو طفيف، بأقل مما هو فادح! كذلك أنا ممتنة لكل من كريستينا هاولز ومايكل بِكت لتعليقاتهما على فصول بعينها، ونيك بلورينى لاستجابته وتشجيعه طيلة العمل فى المشروع، ومارى دورتش لتحريرها الواعى والملهِم للنسخة الأولى من الكتاب. كما كان تيم هوردر هو شرط وجود الكتاب الذى لا غنى عنه.

أمدنى بوب سولومون - وهو صديقٌ عزيز منذ ما يربو على عشرين سنة - بملاحظات نقدية ثاقبة بشأن مسودات الفصلين الثالث والرابع، بل لم يفته ذكر ما وجده فى هذين الفصلين من محاسن. وبينما كنت أضع اللمسات النهائية للمخطوطة، أحزننى بشدة ما بلغنى من شريكة حياته كاثلين عن رحيله المفاجئ. كان بوب أستاذا رائعا، وكان متواصلا مع الناس على نحوٍ لم يفُقْه فيه أحدا وبدونه لن تكاد توجد للفلسفة متعة. وأنا واثقة من أنه لو صدر الكتاب فى حياته، فلكان سيقول لى إنه لا يزال فيه العديد مما يمكن تخليصه منه.

لقد عرِفتُ بسارتر وأنا على حجر أمى، بالفعلِ أو كدت!! على سبيل المثال كانت هى التى علمتنى قيمة المثابرة على الجهد المتطلَّب لفهمه، وخصوبة التفكير تماشيًا معه، بمثلما - أحيانا - ضده! كذلك فإننى مدينة لها بتقديرى لملاحظات سارتر عن البدن المُعاش. هذا الكتاب كُتِب من أجلها.

مقدمة

جان بول سارتر، الذى يُذكر اسمه عادة باعتباره منشئ الوجودية، هو واحد من قلة نادرة من مثقفين يستحضر اسم الواحد منهم صورًا بعينها فى ذهن هذا أو ذاك من عامة الأوروبيين. أكانت تلك الصور لسارتر، هى صورة صاحب الهيئة القصيرة فى غير رشاقة... الأحول العينين، وفى إحدى يديه غليون، أو سيجارة من نوع لا يدخنه إلا الفرنسيون،كالـ «بويار» Boyard الملفوفِ تَبْغُها فى ورقٍ أصفر مصنوع من الذرة، وفى الأخرى كأس من شراب مسكر – تقليدى فى فرنسا هو الآخر – كالـ «بِرنو» Pernod، متصدِّرا جلسة فى مقهى باريسى، أو منخرطا فى علاقات – لها صلة بالثقافة على نحو مستغرب – مع بعض من أوفر النساء جمالا وشبابا، ثم جاعلا عندئذ من تلك العلاقات موضوعات لتشريحات – لها بدورها صلة بالثقافة على نحو مستغرب – تستغرق خطاباته إلى رفيقة عمره بأكمله، سيمون دى بوفوار، أم صورة «المثقف الملتزم»، مخاطبا جموعا من طلبة الجامعات فى مسيرات سياسية، أو مُدخِّنًا سيجارا كوبيا بصحبة فيدل كاسترو، الذى دعاه لا إلى مكتبه بل إلى مسكنه، أم صورة الكاتب المسرحى والروائى الذى تبدو رسالته الأساسية كأنها إقناع الناس بأن الحياة لا معنى لها، وأن «الجحيم هو الآخرون»!

بكل ما هذه الصورة العامة لسارتر – أو فى مجموع صوره تلك – من قوة تأثير، فإنها خليقة بأن تثير فى أذهان أفراد الدوائر الأكاديمية اليوم، ضربين من الشكوك متعارضين فيما بينهما إلى حد ما! من ناحية، هل يجدر حقا أن يُنظر إليه جدّيًا **على أنه فيلسوف**؟ ومن ناحية أخرى، أليست أفكاره الفلسفية قد تقادمت بحيث لم يعد ممكنا تداركها؟ أليست هى «سقط المتاع على أقصاه» (Lévy 2003 ص 3)، وقد تراكم بعضه فوق بعض، فى ذلك المناخ الثقافى المحموم لباريس ما بعد الحرب؟

الانشغال الأول يرجّح أن يثيره من يُسمّون بـ«الفلاسفة التحليليين». لسبب تاريخى غامض شيئا ما، يبوِّب فلاسفة اللغة الإنجليزية، الفلاسفةَ فى القرن العشرين - بل وفى القرن الحادى والعشرين، إلى حدٍ ما - فى فئتين: فئة «التحليليين»، وفئة «فلاسفة القارة [الأوروبية؛ أى سائر أوروبا بخلاف بريطانيا]»، على أن يكون موقع سارتر فى هذا التبويب، هو موقع الفيلسوف «النموذجى» فى فئة فلاسفة القارة[1]. ولقد قيل عن جدارة إن عمل فلاسفة القارة، يمثّل - بالنسبة للفلسفة التحليلية - «الآخر»: كثيرا ما يُعتبر أن هذا العمل، «ليس من الفلسفة فى شىء على الإطلاق». بل ولا على نحو ما يقال عن علم الاجتماع أو علم الأحياء إنهما «ليسا من الفلسفة». فهذان ينظر إليهما على أنهما من الأنشطة المشروعة، رغم أنهما ليسا من الفلسفة! أما عمل فلاسفة القارة فإنه يعد «ليس من الفلسفة فى شىء» على نحوٍ دلالتُه أن هذا العمل مضطلع بمشروع **كان الواجب الا يقام به**، إذ يُزعم أن هذا العمل فلسفة، فى حين أنه - بالتحديد - **ما يجب الا تكونه** الفلسفة (Glendinning 2002)؛ فعمل فلاسفة القارة - بما فيه من تعتيم لا من وضوح، ومن إبهام لا من دقة - يُشبَّه بالسفسطة... بمجرد «التنميق فى اللغة»، فى مواجهة المنطق. وقد يمكننا أن نضيف أن الفلسفة التحليلية تكاد تلعب دورا مماثلا إزاء الفلسفة الأخرى (عمل فلاسفة القارة): فيُنظر إليها على أنها «لاتاريخية» Ahistorical وجافّة وبتّارة المنطق و«علموية» Scientistic. وقد نُسب إلى الفيلسوف ألفريد نورث وايتهيد Alfred North Whitehead، والذى نُظر إليه - برغم كونه بريطانيًا - على أنه ينحرف صوب فلاسفة القارة إلى حد يكاد يكون مبالغا فيه... نسب إليه قوله عن كبير الفلاسفة التحليليين برتراند رسل Bertrand Russel، إن «برتى [Bertie، اختصارا للاسم الأول للفيلسوف رسل] يعتقد أننى مُشوَّش الذهن، ولكننى أنا أعتقد أنه ساذج». وهذا يلخص بجمال، «الكليشيهين» اللذين يبوِّب كل من الفريقين - فريق فلاسفةِ القارة وفريق الفلاسفةِ التحليليين - فيهما الآخرَ على التوالى.

إلا أن فى كل من هذين الكليشيهين شيئا من الحقيقة؛ ففى الحق أن عمل فلاسفة القارة فى أسوأ صوره، هو مشوش وتعتيمى. كما أن الفلسفة التحليلية فى أسوأ صورها، هى حقا تبسيطية وعلموية (ينظر الفصل الثالث من مؤلف كريتشلى عن عمل فلاسفة القارة: Critchley 2001). وحقا إن فى أسلوب سارتر فى الكتابة، ملامح عدة تستثير

– فيما يبدو – اتهامات بالسفسطة والتعتيم وما من نفس القبيل. ورغم أن كتابات سارتر الفلسفية تحوى الكثير من فقرات أدبية أخّاذة؛ هى متعة للقارئين، فإن هذه الفقرات تشق طريقها بواسطة لغةٍ مفرداتُها مُفزعة وغير مألوفة («الوجود فى ذاته» فى مواجهة «الوجود لذاته»، و«التعالى» فى مواجهة «الحقيقة الواقعة»، و«العَدَمِيّات « Négatités [بالفرنسية]... إلخ). فى بعض الحالات يمكن الخروج بتعريفٍ موجز، وفى حالات أخرى تتراكم – فوق ما هو مقصود من معنى – طبقات متعددة؛ حتى لا يعود ممكنا إلا التطلع إلى بزوغ المعنى من خلال هذه الطبقات المتراكمة. أما كيفية استخدام سارتر لتعبيرات من قبيل «الواقع الإنسانى»، فإنها خليقة بأن تجعل الذين – من بين فلاسفة التحليل – قد تلقوا تأهيلا حسنا، يتميّزون غيظا! إن له نزعة إلى التعبير بالمفارقات («الإنسان هو الكائن الذى هو ليس ما هو، والذى ليس هو ما هو!»)، وإلى وصف الأشياء التى ليست سلبية فى جوهرها، بلغة سلبية الوقع (كمثال: «هذا «الاغتراب» عن إمكانياتى، نتيجة لفعل الآخر.»)، وإلى الإدلاء بتصريحات تكاد تقارب الجنون (كمثال: «الآخر «يسرق» عالمى.»)، وإلى المغالاة (كمثال: «الإنسان حرٌّ دائما أبدا، وإلا فإنه ليس حرًّا على الإطلاق.»). وفى مسعى سارتر لإيصال انطباعٍ ما، «كثيرا ما يُجرِّب – لتحقيق مسعاه ذاك – ثلاثا أو أربعا من الطرق، والتى لا تتماثل بالضرورة عبارات الواحدة منها، بتلك التى فى الأخريات، بل وقد تتناقض طرق التعبير هذه فيما بينها.» (Warnock 1965 ص 9).

أنا بالتأكيد لن أدافع عن أسوأ ما فى سارتر من تماديات. لكن إن كان مصطلح «التعتيم» يعنى الكتابة بتعتيم دون مبرر معقول، ودون عائد محترم من استثمار الجهد الضرورى لاستيعاب هذه الكتابة المعتمة؛ فإن أملى أن أستطيع أن أثبت أن سارتر – بلا جدال – لا يستحق هذا النعت. أولا فإن كانت رؤية سارتر للبشر وللعالم، محمّلة بما دعاه نيتشه – فى نصٍّ له – «الترسيمات الوعرة – وغير المستوية – للأشياء»... إن كانت أحيانا غير واضحة وملتبسة؛ فكثيرا ما يكون السبب فى هذا أن الواقع الإنسانى **نفسه** هو على هذا النحو، وليس إنكار هذا، مدعاةً للإعجاب على الإطلاق! وثانيا فإن لكثير من الملامح الأسلوبية التى وصفتها توا، دورا **منهجيا**؛ ذلك أن العائد من استثمارنا – أو على الأقل جانبا منه – يجيء بفضل هذه الملامح لا رغما عنها[2]. ليس التنميق فى اللغة دائما

«مجرد تنميق فى اللغة»، أو «لغة جوفاء»[3]! حقا إن المنهج الذى يتّبعه سارتر (عمله كفيلسوف فى نظره هو نفسه)، مختلف عن ذلك الذى فى الفلسفة التحليلية، وفى ذا جانب مما يساعد على خلق الفجوة الملحوظة بين العملين (عمل سارتر وعمل الفلاسفة التحليليين). لكن «ما هو مختلف» لا يعنى بالضرورة أنه «أسوأ»! على سبيل المثال فإن فى مفهوم سارتر لمشروعه كفيلسوف، شيئا من التوازى مع مفاهيم فتجنشتاين، وذلك فى مرحلة من مراحل مشروع فتجنشتاين... مرحلةٍ لاحقة[4]. وفتجنشتاين ليس موضع تقبُّل الفلاسفة التحليليين فحسب، بل إنه على العكس يعد - على نطاق واسع - جزءا من العُرف التحليلى. وإن كان من الواضح أن ما يقوم به فتجنشتاين، يختلف عما يقول الفلاسفة التحليليون لأنفسهم إنهم يقومون به[5].

الانشغال الثانى - أن سارتر «ينتمى إلى الماضى» وأن الوجودية «قد أكل عليها الدهر وشرب و...!!» - خليق بأن يثيره مفكرو «ما بعد البنائية» Post-structuralism و«ما بعد الحداثة» Post-modernism داخل بعض أقسام الفلسفة فى الجامعات، وكذلك فى دوائر النقد الأدبى؛ إذ يتخذون من عمل فلاسفة أحدث من سارتر - شأن ميشيل فوكو وجاك دريدا - دعامة لحكمهم هذا. «كثيرا ما يُنظر إلى سارتر على أنه فيلسوف عالَم انقضى... على أنه مسخ خلّفته الحداثة!! دَوّى صوته وسط ما شهده القرن العشرونَ من أهوال وألوان من الاغتراب، ولكنه الآن قلما يُلحظ بين الموجات الصوتية المنبعثة مما هو معاصر لنا من حالة ما بعد الحداثة.» (fox 2003 ص 1). وكثيرا ما يرى هؤلاء المفكرون سارتر كفردىًّ راديكالى، يتجاهل البعد الاجتماعى للواقع الإنسانى... يرونه كمدافع عن أقصى الحرية، يتجاهل ما على الحرية الإنسانية من قيود اقتصادية وسياسية وثقافية وبيولوجية وتاريخية، وكنصير لمفهوم للوعى الجلىّ تماما بالذات، يتجاهل فى آنٍ معًا، كلا من مفهوم فرويد لـ«اللاوعى» ومفهوم ماركس للـ«الوعى الزائف». وحتى إن كانت لغة سارتر تغرى أحيانا بتفسيرات من هذا القبيل... حتى إن كانت بعض هذه التفسيرات تشير إلى ثغرات فى فكر سارتر، على الأقل فى أعماله المبكرة؛ فإن هذه الاتهامات جميعها تبالغ - إلى أقصى حد - فى تبسيط مفهوم سارتر للواقع الإنسانى. بالإضافة فإن هذه الاتهامات تنطوى على كلٍّ من مخالَفة حقائق التاريخ، وازدواجية المعايير: مخالفة حقائق التاريخ، لأنه بدون سارتر ما أمكن أن يوجد فوكو ولا دريدا[6].

وازدواجية المعايير، لأنه كذلك يوجد فى عمل فوكو - مثلما فى عمل دريدا - ثغرات تعيب هذا العمل الفلسفى. بل إن من بعض هذه الثغرات، ما يشارك فيه الفيلسوفان سارتر!! على سبيل المثال فإن فوكو - مثله مثل سارتر - غافل عن مفهوم النوع Gender [بمعنى «النساء» كـ«نوع»، و«الرجال» كآخر] إلى حد كبير، ولكن النسويين يعتنقون آراء فوكو بحماس، وهم يرون فى فعلته هذه فجوة يتعين سدها، لا صدْعًا فى صرح فكره... صدعا يستحيل رأبه. هذا فى حين أن النسويين - برغم الاستثناءات الملحوظة، ومنها بالطبع سيمون دى بوفوار فى كتابها «الجنس الثانى» - تلكأوا فى التسامح مع سارتر، على النقيض مما فعلوا مع فوكو(7).

أما الانشغال الثانى... ذلك الانشغال بشأن تقادم الوجودية، فإنه خليق بأن يبعثه - بصورة ما - أولئك المعجبون العديدون بفكر مرلوبونتى: موريس مرلوبونتى لم يكن معاصرا لسارتر وصديقا له فحسب، بل كذلك كان - باستثناء سيمون دى بوفوار - أقدر نقاد فكر سارتر. مع كل هذا فإن مرلوبونتى لم يكد يُعرف خارج الدوائر الأكاديمية.

والمعجبون بمرلوبونتى يعدونه - بحماس لا يجارى - ذلك الذى قوّض فكر سارتر عن آخره، حتى لم يعد باقيا من هذا الفكر سوى كومة من الأنقاض!! سارتر متهم بتجاهل مفهوم «البدن الـمُعاش» (بمعنى بدن كل منا، على النحو الذى يظهر به فى تيار الحياة اليومية) فى مواجهته بالمفهوم الآخر للبدن كموضوع للبحوث الفيزيولوجية والتشريحية. وسارتر متهم بما دعاه مرلوبونتى «النـزعة الفكرية» [بمعنى «التَقَعُّر»] Intellectualism. ثم هو - بوجه خاص - متهم بالإخفاق فى الإقرار بمجالٍ لـ «الخبرة السالفة على الإدراك» Pre-conceptual experience. وسارتر كذلك متهم باستحداث ازدواجيات جديدة، منها مثلا الازدواجية بين «الذات» و«الموضوع»؛ وهو جدير بهذا الاتهام حتى إن لم تكن هذه الازدواجية هى بالضبط ازدواجية الذهن والبدن المنسوبة إلى ديكارت، والتى طالما تعرضت لهجوم شديد. وبالفعل كان مرلوبونتى قد وضع يده على بعض الثغرات فى فكر سارتر، وعمل على تدارك تلك الثغرات. من بين الثغرات مثلا ما يظهر من غفلة سارتر عن الحيوانات المنتمية إلى غير الفصيلة الآدمية، وإهماله باستخفاف - على الأقل فى أعماله المبكرة - للأطفال والقُصّر؛ وكأن الآدميين انبعثوا إلى الوجود مثل «أثينا» من جبهة «زيوس» [رب الأرباب عند الإغريق، وهذا فى

واحدة من أساطيرهم العريقة]: مكتملى الوعى، ومتمالكين وعيهم بذواتهم على الأتم، ومتابعين - بحرية - مشروعات أثيرة لديهم[8]. إلا أننا إذا ارتضينا كناية أخرى، لقلنا إن سارتر هو العملاق الذى انطلق مرلوبونتى من فوق كتفه ليستكمل نفس بحثه هو من البداية إلى النهاية، بما فيه - وعلى نحو مركزى بلا جدال - عرضه الـمُحتفَى به لمفهوم البدن المعاش. وبدلا من القول بأن مرلوبونتى أفلح فى **تفنيد** مقولات سارتر، أوثر أنا أن أقول إنه كثيرا ما عرض أفكار سارتر بوضوح فاق ذلك الذى عرض به سارتر نفسه أفكاره! وكذلك قام بهذا العرض بمزيد من الحسم واليقظة عما بذله سارتر بشأن عمله هو نفسه[9].

وفى كتابى هذا أركِّز أنا على أعمال سارتر التى تفوق - فى كونها فلسفية على نحو مباشر - سائر أعماله. على ألا يحول هذا دون الإشارة - متى اقتضى الحال - إلى أعماله الأدبية، وما كتبه من سِيَر، وغير هذه وتلك من سائر ما يمضى قدما بمشروعه الفلسفى على طرق مثيرة للاهتمام. كذلك أركِّز على أعماله الفلسفية الأكثر تبكيرا - مبدئيا على «الوجود والعدم» [BN فى ثبت مصادر الكتاب]- بأكثر مما أفعل بأعماله اللاحقة، شأن «نقد العقل الجدلى» [CDR فى ثبت مصادر الكتاب]. وبخلاف غيرى، أرى أنا [كاثرين موريس] كثيرا من ضروب التواصل بين أعمال سارتر المبكرة، وتلك الأقرب زمنا. وأَوْجُه تفكير سارتر التى أريد - بوجه خاص - إلقاء الضوء عليها، قد اتخذت موضعها سلفا فى مؤلفه «الوجود والعدم»، ولو وضّحتُ - وإن بأدنى قدر من التفصيل - الكيفية التى تطور بها تفكيره عبر الزمن؛ فلجعل هذا طرحى للموضوع مُطوَّلا ومعقدا بأكثر مما هو بالفعل.

أنا أُكرِّس وقتا أطول من المعتاد، لاستكشاف منهج سارتر... استكشاف ما أُعِدُّ سارتر **قائما به**. على ألا يترتب على هذا تكريس وقت أقل من المعتاد، لشروح على نتائج هذا المنهج، ذلك أن المنهج والنتائج لديه فى تشابك متأصلٍ داخل نوع من دائرة منهجية[10]: نقطة انطلاق سارتر، هى الفكرة التى مفادها أننا نحن الفلاسفة بشرٌ منخرطون فى مشروع لاستكشاف ما **هو** كون البشرِ بشرًا! فمثلا نكتشف - عبر تأمُّلٍ فى أفعالنا نحن الواعية - أن البشر كائنات واعية، أى كائنات باستطاعتها - **بين أمور أخرى** - التأمل فى أفعالها الواعية. ثم مرة أخرى، نكتشف أن كل مشروع إنسانى، هو بحكم طبيعته ذاتها

مهدد بأن يقوِّضه ما يدعوه سارتر «الـمُخادَعة» Bad faith (خداع الذات، والأوهام، والتحيزات... إلخ)... أجل كل مشروع إنسانى، بل ونفس هذا المشروع الفلسفى الذى توصَّل إلى هذا الاكتشاف؛ ويستهدف الإبلاغ به.

هذا يوحى بوجود ما يشبه الدائرة فى منهج سارتر، وإن لم تكن حلقة مفرغة؛ كما سألِحّ. لكنّ لهذه الدائرة ملمحين متشابكين فيما بينهما: الأول يتعلق بالاكتشاف التأملى لما هو كون البشر بشرا، وهو المنهج الفلسفى المسمى بـ«الفنومنولوجيا» (علم الظواهر). والثانى يتعلق بالمسعى إلى التغلب على المخادعة - والتحيزات والأوهام - الخليقة بتقويض تطبيق الفنومنولوجيا، والتى قد تتقاطع بفهم للآخرين لنتائجها. وأنا أشير إلى هذا الملمح الثانى بوصفه «علاجيا» Therapeutic، وهو مصطلح يومئ صوب ما ورد فى المراجع عن فتجنشتاين؛ بما أن هذا - فيما أطرحه - شأنٌ مركزىٌّ: فيه يلتقى المنهج الفنومنولوجى ومنهج فتجنشتاين الفلسفى. إن تخليص امرئ من المخادعة - بما فى هذا، المخادعة الفلسفية - **مغاير** على نحو بالغ الأهمية، للأنشطة الفلسفية المألوفة بأكثر من غيرها... تلك المتعلقة بتصويب الأخطاء والمغالطات، كما أنه يتطلب وسائل مختلفة. وسارتر - مثله مثل فتجنشتاين - لا يستهدف تغيير الطريقة التى نفكر بها فحسب، بل ويستهدف تغيير الطريقة التى نعيش بها.

لسوف يسعدنى أن تشمل الآثار الجانبية لهذا الكتاب إمكانَ ممارسة شىء مما دعَوْتُه «العلاج السارترى»... علاج أولئك الفلاسفة التحليليين، الذين يغلب عليهم أن يروا فى «فلسفة القارة» مجرد التنميق فى اللغة، وعلاج من يُعِدّون سارتر **متقادما**؛ كما فعل مفكرو «ما بعد البنائية» و«ما بعد الحداثة»، وأنصار مرلوبونتى.

لقد دُعى سارتر «فيلسوفَ الحرية»، وهو نفسه قال إن «كل ما حاولت أن أكتبه أو أفعله فى حياتى، كان المقصود به التشديد على أهمية الحرية.» (ورد هذا المقتطف فى Anderson 1979 ص 42). ومن الواضح أن هذا قابل للانطباق على النهج الذى مارس به سارتر حياته الممتدة، والملتزمة سياسيا على نحو بالغ. وهو كذلك يصدق جليًا على صعيد محتوَى فلسفته: سارتر يتمسك بما يبدو أنه نظريةٌ مُتطرِّفة... نظرية فى الحرية باعتبارها مُطلقًا، وفى المسئولية باعتبارها «عامّة ومعمَّمَة» All-pervasive. فإن لم يكن رأيه فى الحرية بمثل التطرف الذى يُمثِّل به أحيانا، وإن كان رأيه هذا قد بدأ

يبدو - فى أعماله الأخيرة - أقل تطرفا؛ فإن هذا لا ينتقص من هذه الحقيقة. ولكن منهج سارتر أيضا - على نحو ما سأدلل عليه - يستتبع فلسفة فى الحرية، ولهذا على الأقل معنيان مختلفان[11]: هو يهدف إلى «تحريرنا من آرائنا الـمُعتنَقة سلفا» (إن استعرنا تعبير ديكارت)... إلى تحريرنا من قبضة المخادعة الفلسفية، التى تحول دون إقرارنا بما نعرف جميعا كبشر - بخبرتنا المعاشة - أنه حقيقى. وإذ يقوم سارتر بهذا، فإنه يمنحنا حرية الحياة كفلاسفة، فى نفس هذا العالم الذى نقيم فيه كبشر! أولئك الذين أقصتهم الفلسفة عن عالم الحياة، قد يجدون فى هذه الإمكانية ما ينتعشون به!

بل يوجد ما هو أكثر: إن استهجان الفلسفة لعالَم الحياة لم يطرأ من فراغ اجتماعى وحضارى، ولا كذلك رد الفعل الفنومنولوجى ضده: لقد كان ترقُّب الأزمة خاطرا بالبال (بل وبين سطور بعض الكتابات) عندما قام هوسرل بإبراز هذا المعنى... معنى الأزمة المُترَقَّبة، فى محاضرته التى كان عنوانها: «الفلسفة وأزمة الإنسان الأوروبى» Philosophy and the crisis of European man، والتى ألقاها سنة 1935. وقد شكَّلت هذه المحاضرة جزءا من أساس عمل هوسرل اللاحق العظيم الذى لم يُستكمل: «أزمة العلوم الأوروبية، والفنومنولوجيا المتعالية» The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology، والذى نشر بالإنجليزية مصحوبا بعمل آخر له (هو «الفلسفة كعلم دقيق» Philosophy as a rigorous science) بعنوان «الفنومنولوجيا (علم الظواهر)، وأزمة الفلسفة» Phenomenology and the Crisis of Philosophy[12].

ربما لم يكن من المستغرب أن يستشعر الأزمةَ أحدُ أبناء طائفة اليهود فى ألمانيا فى ذلك الوقت! لكن النازية لم تكن إلا واحدا من مظاهر تلك الأزمة: كان ما شغل هوسرل، هو الخطر على الثقافة الأوروبية، الماثل عندئذ. وهو خطر كان مصدره [فى رأى هوسرل] الغَلَبة المتزايدة - فى مجالات لم تكن ملائمة لها - لعقلانية علمية، لا تحظى من التفسير إلا أضيقه: إذ تُفسَّر كعقلانية تقنية وتكنولوجية؛ وهى غلبة لسياق بعينه للتفكير... سياق كان اختزاليًّا Reductive، وذريًّا Atomistic [بالمصطلح الفلسفى، على نحو ما يقال عن فلسفة برتراند رسل إنها «ذرية»، بمعنى إيثار «الجزء» كموضوع للفلسفة، على «الكل»]، ومُدَّعيا الموضوعية Objectivistic، و«علمويًّا» Scientistic.

وربما لم يكن غالبا علينا نحن الفلاسفة الأنجلوأمريكيين، هذا الضرب من الحديث بلغة الأزمات. إلا أن كثيرا منا سيجد شيئا ذا دلالة فى هذا الوصف. والفنومنولوجيا التى ارتادها هوسرل وواصلها سارتر، ما هى بالتى ستنقذ الإنسانية من هذا الخطر؛ ولكنها قد تجدى فى تذكيرنا بما نحن مهددون بفقدانه.

هوامش المقدمة:

1 - أحيانا يتم بالفعل تكريس هذا التميز، فى الهياكل المؤسسية للكليات والأقسام فى المعاهد والجامعات الأنجلوأمريكية. لكن حتى حيث لا يجرى هذا، تسود نزعة إلى تقسيم المذاهب الفلسفية - على الأقل تلك التالية تاريخيا لمذهب إيمانويل كانت - إلى أعراف مختلفة، يطلق على كل منها نعت من قبيل هذا أوذاك («التحليليون»، و«فلاسفة القارة»). والتقسيم يقترف - فى هذه الحالة - تناقضا منافيا للحكمة؛ إذ يشير النعت الأول - بعمومية بالغة - إلى أحد طرز العمل بالفلسفة، أو مجموعة من الطرز؛ بينما يشير الآخر - على ما يظهر - إلى منطقة جغرافية (ينظر Williams 1996 و Critchley 2001). بالإضافة فيبدو أن النعوت تنطوى على افتراض تجانس داخل الفئة الواحدة، متى خُصَّت بنعت أو آخر. وهذا التجانس هو - فى أهون الأحوال - مشكوك فيه. وبالرغم تظل هذه النعوت رهن الاستخدام الشائع. أنصار الفلسفة التحليلية اليوم، هم نموذجيا من الأنجلوأمريكيين، أو على الأقل من المُغربين عن فكرهم بالإنجليزية: على سبيل المثال برتراند رسل وجلبرت رايل من بين البريطانيين، وويلارد فان أورمان كواين ودونالد ديفيدسون من بين الأمريكيين. وكثيرا ما تذكر الفلسفة التحليلية، مُشارا إليها بصفة «الفلسفة الأنجلوأمريكية»، وهذا رغم صواب تدليل دمت (Dummet ص 2) على أن صفة «الأنجلونمسوية»، لكانت أكثر مراعاة للتطور التاريخى لهذه الفلسفة، إلى حد ما. وإن كان هذا سيجعل التناقض مع صفة «قاريّ» أكثر منافاة للحكمة حتى مما هو حاصل بالفعل! كثيرا ما يُحسب الألمانى جوتلوب فريجه والنمسوى لودفيج فتجنشتاين، على فلاسفة غير القارة، ولكن بصفة فخرية. بينما يُعدّ الفيلسوفان البريطانيان فرانسيس هربرت برادلى وروبن جورج كولنجوود، ممن تأثروا بما هو قادم من القارة. هناك شىء آخر غير الجغرافيا، مقصود بالنعوت! [وتصويبا لما ذكرته المؤلفة، لنا أن نضيف أن تعبير «فلسفة القارة» هو مجرد اصطلاح بين مؤرخى الفلسفة على الإشارة المجازية إلى «الفلسفة التركيبية»؛ المُباينة للفلسفة التحليلية. يُنظر Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers بإشراف James Opie Urmson: مادة Analysis. ويُرجع - فى نفس الشأن - إلى تنْظير كارل ماركس لما أطلق عليه صفة «الفلسفة التأمُّلية Speculative philosophy. وهذا فى البند الثانى من الفصل الخامس من كتاب «العائلة المقدسة» DIE HEILIGE FAMILIE، عند تعرُّض ماركس للمفكر الهيجلى فرانز تسيخلين فون تسيخلينسكي (1816-1900) الذي كان يوقع كتاباته باسم «ستسليجا» Szeliga، وحيث قال ماركس إن الفيلسوف التأملى «ما أن يستولد من العالَم الحقيقى فئةَ 'ما هو من النوامض'، إلا ويُنشئ العالَمَ الحقيقى انطلاقا من تلك الفئة.» Nachdem er die Kategorie 'das Geheimnis' aus der wirklichen Welt erzeugt hat, erzeugt er die wirkliche Welt um dieser Kategorie.

(طبق الأصل من النص الألمانى. ونحن ننقل عن الترجمة الفرنسية الكاملة التى وضعتها إرنا كوجينو - نشر Editions Sociales بباريس سنة 1969 - لذلك المؤلف الذى اشترك فى وضعه كارل ماركس وفردريخ إنجلز فى أغسطس سنة 1844، وإن كان الفصل المقتطفة منه الفقرة الواردة أعلاه - ص 77 من الترجمة الفرنسية - من بين ما انفرد ماركس بكتابته). وباستثناء عمل ماركس نفسه، فلا شك أن حكمه هذا ينسحب على سائر فلاسفة القارة، وبما يتفق مع الأحكام التى أوردتها المؤلفة فى متن الفصل أعلاه. أ.ع.ب.].

2 - هنا نسترشد بوارنوك (Warnock 1965 ص 10)، القائل عن سارتر «إن ما يهمه هو أن يعرض صورة لما تكون الأشياء عليه، أن يُكرِه قُرّاءَه على تقبل منظور معيَّن للعالَم، ولا يهمه كثيرا ما سيستخدمه - لكى يفعل هذا - من أسلحة!»

3 - بل لقد كان التنميق فى اللغة، يُدرس فى الماضى - مواكبا للمنطق - كأداة أساسية لمحترف الخطابة.

4 - ينظر لنا [كاثرين موريس] الفصلُ الذى عن «منهج فتجنشتاين» (K. J. Morris 2007). وأنا لا أقيم أى دعوى تاريخية بتأثير مباشر لأىٍ من الفيلسوفين على الآخر. من المستبعد أن يكون فتجنشتاين قد قرأ سارتر. أما سارتر

فقد أقر بأنه «يؤثر» قراءة روايات الإثارة» على أن يقرأ فتجنشتاين»!! (W ص 49). و هذا - من جانب سارتر - ليس اتهاما لفتجنشتاين، بقدر ما هو إقرار بكون القصص الرخيصة تستهويه! ودعواى الوحيدة بشأن هذا التقريب بين سارتر وفتجنشتاين، هى بوجود بعض من توازيات بين منهجيهما الفلسفيين... توازيات لا تجعل أيا منهما منسجما فى الصميم مع الفلاسفة التحليليين. فى الوقت نفسه فهناك عدد من المفكرين - منهم على سبيل المثال شوبنهاور ونيتشه وكيركجارد - الذين أثروا فى الاثنين. وليس هذا - فيما أظن - بعيد الصلة بالموضوع.

5 - من بين سائر المختلفين كذلك، فيلسوف «اللغة العادية» بجامعة أكسفورد، جون لانجشو أوستن؛ وهو نفسه نجم فى سماء الفلسفة التحليلية (وإن يكن للأسف قد خبا الآن شيئا ما). وهو بالفعل قد قال إن منهجه يمكن أن يُدعى «الفنومنولوجيا اللغوية»، ثم «إن هذا، هو بالأحرى استطراد»، بما أن الفنومنولوجيا (علم الظواهر) هى المنهج الذى أنشأه إدموند هوسرل، وزاد من تطويره عددٌ من فلاسفة القارة، من بينهم سارتر (يُنظر الفصل الأول من هذا الكتاب).

6 - هذه النقطة، يتزايد الإلحاح عليها، من قِبل دارسي سارتر. وكل ما ينبعث من هذا الإقرار من قراءة لسارتر، قد اختير له عنوان «سارتر الجديد». (يُنظر Howells 1992: المقدمة والخاتمة بوجه خاص، وفوكس Fox 2003، وكذلك ليفى Lévy 2003 فى بعض المواضع.)

7 - هذا آخذ الآن فى التغيُّر. (يُنظر Murphy 1999).

8 - ولا كذلك كان مرلوبونتى نفسه خالصا تماما من الثغرات، وعلى وجه أخص - من غيره بكثير - بشأن معالم لتفكير سارتر؛ مما تسبب أحيانا فى قراءات من جانب واحد - أو غير متعاطفة - لأعمال سارتر المتأخرة.

9 - توجد «ترسانة» بأكملها من دراسات للتضاد الذى بين سارتر ومرلوبونتى، بعضها يتخذ - بصفة عامة - هذا الرأى. والمجموعة التى أوردها جون بارتلى ستيوارت (Stewart 1998a) تتيح عرضا قيِّما لهذه الترسانة. وأبرز ما فيها كنموذج، هو عمل مارجريت ويتفورد (Whitford 1982).

10 - لأمكن أن أستخدم مصطلح «الدائرة التأويلية» Hermeneutic circle، وهو تعبير ارتبط بالفنومنولوجى الألمانى مارتن هيدجر وبتلميذه ذائع الصيت هانس جدامر. لكن فى السياق الحالى، بدا من الأفضل تجنب التورط فى سجالات حول المعانى الدقيقة لهذا المصطلح، وعما إذا كانت هذه المعانى تتلاءم وفكر سارتر.

11 - هذا شأن آخر له أهمية مركزية؛ حيث يحتمل منهجُ سارتر المقارنةَ بمنهج فتجنشتاين، ورغم أن هذا - من بين معالم تفكير فتجنشتاين - طالما تعرض للإهمال. وجوردون بيكر (Baker 2004) يعين على سد هذه الفجوة، خاصة فى الفصل التاسع من مؤلفه هذا.

12 - كان مؤلف شبنجلر «تدهور الغرب» Decline of the West مُسهما فى هذه الفكرة عن الأزمة. كذلك كان فتجنشتاين قد تأثر بملاحظات شبنجلر - بالغة التشاؤم - بشأن الحضارة. (يُنظر مونك: Monk 1990 ص 299). لكن وُجد كذلك كثير من المسهمين، منهم على سبيل المثال فردريك نيتشه.

حياة سارتر

«بدأت حياتى، مثلما سأنهيها – بلا شك – بين الكتب.»

جان بول سارتر. سنة 1964 [أى قبل موته بستة عشر عاما] (W ص 28).

ليس مما لا يَرهبه المرء، مشروع الكتابة عن شخص – مثل جان بول سارتر – كتب هو نفسه عن حياته سيرة، وكانت رائعة! هى تلك التى اختار لها سارتر عنوان «الكلمات» Les Mots [فى الأصل الفرنسى]،كما كتب سِيَرًا رائعة لحياة غيره من الكُتّاب، شأن مؤلّفه «القديس جينيه، ممثلا وشهيدا» Saint Genet, comédien et martyr [فى الأصل الفرنسى]، وما هو إلا «مقدمة» للأعمال الكاملة لجان جينيه [فى نشرة دار Gallimard لهذه الأعمال]... مقدمة يربو عدد صفحاتها على خمسمائة [بل يقارب الستمائة (578 تحديدا)!!]، وكذلك كتب بروعة عن [القالب الأدبى المصطلح على تسميته بـ] «سيرة الحياة»، وهذا على سبيل المثال فى أوائل القسم الثانى من مؤلفه «الوجود والعدم» (BN: Part II.2.i)، وأخيرًا وليس آخرا، كُتِبَت عن حياته سِيَرٌ رائعة، منها تلك التى قام بها برنارد هنرى ليفى، على نحو يفوق – بإبهار! – سائر ما كُتِب(1).

كان سارتر مقتنعا بأن سيرة حياة الفرد، ينبغى أن تجلو ما له من «مشروع أساسى» (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب)، قائلا فى وصف مشروعه هو نفسه، إن هذا المشروع هو «أن يكون كاتبا»(2)، وعن نفسه: «ما وُجدت إلا لأكتب، ومتى قلتُ «أنا»: كان المقصود بهذا، الـ«أنا» الذى يكتب.» (W ص 79). والسيرة الذاتية التى كتبها سارتر – وتوقف بها عند سنته الثانية عشرة – مُقسَّمة إلى قسمين: عنوان الأول «القراءة»، والثانى «الكتابة». يصف سارتر اللحظة التى تعلم فيها أخيرا كيف يقرأ، قائلا: «جعلتنى النشوة طائشا! تلك الأصوات التى كانت حبيسةُ كُتُب صغيرة عن الطبيعة... الأصوات التى كان جدى يبعث فيها الحياة بلمحة واحدة، التى كان هو يسمعها، أما أنا فلا: غَدَت ملكا لى!!» (W ص

33)، ثم: «كنت قد اهتديت إلى عقيدتى: لم يبد لى أىُّ شىءٍ أهمَّ من كتاب.» (W ص 39).

كتب سارتر روايته الأولى فى سن السابعة!! كانت قصة مغامرات، عنوانها Pour un papillon («من أجل فراشة»). وبعدها بنصف قرن كتب سارتر عنها فى سيرة حياته قائلا: «اقتبست «الحبكة»، والشخصيات وتفاصيل مغامراتها - بل والعنوان - من قصة مصوَّرة كانت قد صدرت وأنا فى الفصل الدراسى السابق.» لكنْ أىُّ طفل فى السابعة يكتب أدبا أصيلا ذا قيمة باقية؟ ما لنا - فى نظرتنا خلفًا إلى الماضى - أن نعتدّ بهذه الرواية الطفولية، إلا كأولى النغمات الواضحة فى اللحن الذى قدِّر لسارتر أن يشدو به طيلة حياته.

كان سارتر كاتبا **استثنائيا**، بأكثر من معنى للكلمة. وكما يلاحظ أندرو ليك (Leak 2006 ص 7 و 8) فإن أعمال سارتر كانت فى أواخر حياته تفترش - من أى رفٍّ للكتب - حيِّزا يمتد طوله إلى مترين! وبإضافة ما صدر من أعماله بعد انقضاء حياته، يزيد الامتداد إلى مترين ونصف!! ومجرد التنوُّع فى إنجازات سارتر ككاتب، دلالةٌ على هذه الاستثنائية... تنوع إنجازاته لا فى الفلسفة فحسب، بل كذلك مسرحياته ورواياته وقصصه القصيرة، ولا فى ما كتبه من سِيَر - منها سيرته هو، الذاتية - فحسب، بل كذلك من مقالات: منها ما شغل من المجلدات عشرة، ما بين تلك التى موضوعاتها نظريةُ الأدب والنقدُ الأدبى والفنُّ التشكيلىُّ... إلخ. وغيرها التى موضوعها السياسةُ، بل وحتى المراثى!! وهى مجلدات تلك السلسلة التى عنوانها «مواقف» *Situations* [فى الأصل الفرنسى، ويشار فى ثبت المصادر إلى ترجمتها الإنجليزية برمز S اختصارا لكلمة Situations التى هى بالطبع المقابل الحرفى فى اللغة الإنجليزية للعنوان الفرنسى]، ثم ما نشر فى مجلات وصحف، بل وإنجازات لسيناريوهات أفلام، من بينها ذلك الذى كان بتكليف من المخرج الأمريكى جون هيوستون، والذى لم يصدر على الورق فى حياة سارتر، بل بعد انقضائها بسنين أربع: فى سنة 1984، وبعنوان «سيناريو فرويد» Le Scénario Freud [فى الأصل الفرنسى، أى «سيناريو فيلم فرويد»]. وكان فيلم «فرويد» قد أنتج سنة 1962، لكن سارتر طلب رفع اسمه من بين عناوين الفيلم، بسبب ما تعرَّض له السيناريو الذى كتبه من اختصار، مما لا يكاد يدهش أحدا متى عرفنا أنه

لو لم يتم هذا الاختصار، لاستغرقت مدة عرض الفيلم على الشاشة ثماني ساعات!! وفي بعضٍ من فترات حياته، سوَّد سارتر صفحاتٍ كمٍّ ضخم من المفكرات. وما دوَّنه في مفكراته عن الحرب، نشر في سنة 1983، مما يعني كذلك أنه لم يصدر في حياة مدوِّنه، بل بعد انقضائها. وكتب سارتر العديد والعديد من الخطابات. بعضها نشر في سنة 1983 أيضا، بعنوان «رسائل إلى القندس، وبعضٌ من رسائل أخرى»

Lettres au Castor et quelques autres [في الأصل الفرنسي]؛ حيث نَعْتُ «القندس» Castor [بالفرنسية] كان اسم التدليل الذي اختاره سارتر لسيمون دي بوفوار، رفيقة عمره بأكمله؛ والكاتبة التي تكاد غزارة إنتاجها الأدبي تضاهي غزارة إنتاج سارتر نفسه(3). وعندما لم يكن سارتر يكتب، كان يتكلم؛ غالبا في إطار حوارات وجدت بدورها طريقها إلى الورق، لتُختتم بمجموعةٍ منها كانت أكثرها إثارة للجدل. وهي تلك الحوارات التي أجريت معه في الأسابيع الأخيرة من حياته، بقلم بني ليفي. وسأعاود - في هذا الفصل - التعرُّض لها أدناه بمزيد من التفصيل.

ولد سارتر في باريس، في الحادي والعشرين من يونيو سنة 1905. ثم بعد وقت قليل مات أبوه، وذهبت الأم وطفلها ليعيشا مع أبويها في «مُدون» بالألزاس (وكان الإقليم حينئذ تابعا لألمانيا). جد سارتر لأمه، تشارلز شفايتزر كان ابن عم الفائز بجائزة نوبل للسلام، ألبرت شفايتزر. وفي سنة 1911 انتقلت الأم والطفل ثانية، ولكن حينئذ إلى باريس، حيث التحق هو بإحدى مدارس الليسيه. وفي سنة 1917 تزوجت أم سارتر ثانية، ليكون المستقَر في مدينة «لاروشيل» الفرنسية، حيث وجد الصبي من العسير عليه التلاؤم. وقد عاد إلى باريس في سنة 1920، ليقضي (في العام الدراسي 1921-1922) السنة النهائية من مرحلة البكالوريا، ويدخل - بعد اجتياز هذه المرحلة - «المعهد العالي للتربية» École Normale Supérieure التابع للسوربون. ويخفق سارتر في نيل إجازة التدريس (الـ«أجريجاسيون»(4)) في المرة الأولى، ولكن يحوزها في السنة التالية - 1929 - بأعلى الدرجات. وترتيب «الثاني» في نفس مسابقة تلك السنة، حازته سيمون دي بوفوار، التي كان قد التقى بها في سنته الأخيرة في الدراسة. وبعد أداء الخدمة العسكرية، اشتغل بتدريس مادة الفلسفة في إحدى مدارس الليسيه بمدينة «لي هافر» الفرنسية، بدءا من سنة 1931 وحتى سنة 1936. وكانت هذه - بصفة عامة - فترة تعسة

من حياة سارتر، لأن ما استجد من أحوالها عندئذ، باعد بينه وبين سيمون دى بوفوار. وقد غادر فرنسا ليمضى سنة للدراسة فى برلين، ثم عاد ليشتغل بالتدريس – فترة وجيزة – فى مدينة «لاون» الفرنسية، ثم فى إحدى مدارس الليسيه بالعاصمة باريس. وفى سنة 1939 جُنِّد، وفى ثانى أعوام الحرب – 1940 – سقط فى الأسر، ليطلق سراحه فى العام التالى. وزاول سارتر التدريس بضع سنين أخرى، فى إحدى مدارس الليسيه.

سائر حياة سارتر، تعوزه علامات الطريق المعتادة؛ التى تَسِم النمط «البورجوازى» [بمعنى «النمط التقليدى»] لحياة الناس فى هذه الأيام: الدرجات العلمية الـمَزيدة... والمناصب... والزيجات... إلخ. إلا إذا اعتُدّ بتبنِّيه لـ«آرليت الكايم» فى سنة 1965. ولئن وجدت على طريق حياته أىُّ علامات على الإطلاق، فلكانت هى والأحداث العالمية – حرب الجزائر، وحرب فيتنام، والحرب الباردة – شيئا واحدا. طيلة ذلك الزمان كانت لسارتر كتابات... وارتباطات، ولم تكن بالقليلة: قصص حبٍّ **عارضة**، تعايشت – وإن بصعوبة فى بعض الأحيان – مع قصة الحب **الأساسىّ** فى حياته، ذلك الذى ربط بينه وبين سيمون دى بوفوار (ينظُر لها PL ص 71)، كما كانت له رحلات. حرر سارتر دوريات وصحفا، وشارك فى حركات سياسية وفى احتجاجات سياسية. كانت له جلسات فى المقاهى الباريسية، اشتجر فيها الحديث بينه وبين غيره من الأعلام؛ الرواد فى الفنون والأدب والفلسفة والسياسة. رفض سارتر ألوانا من التكريم (من بينها جائزة نوبل فى الأدب) (5)... عقد مؤتمرات صحفية، وأجريت معه حوارات صحفية وتلفيزيونية... ألقى محاضرات فى جميع أنحاء العالم. وأولا وآخرا: كَتَب!

موت سارتر فى الخامس عشر من إبريل سنة 1980، كان هو نفسه حدثا عالميا. جنازته التى كان مقررا تشييعها يوم الجمعة، أرجئ تشييعها إلى السبت، لإتاحة حضور المزيد من الناس، وياله من حضور! أكثر من خمسين ألفا منهم!! والسيارة المقفلة التى أقلّت سيمون دى بوفوار إلى مقبرة مونبارناس، داهمها الفضوليون والـ«باباراتزى» [الصحفيون المتطفِّلون] (Bair 1990 ص 587). وبعدها كانت شوارع باريس مُقفرة من السيارات، وتلاقت جماعات صغيرة من الناس فى المقاهى. وجال فى الشوارع رجال ونساء، فرادى... «على غير هدى» (Lévy 2003 ص 1). كانت جنازة سارتر أشبه بتلك التى لشخصية كشخصيات جون كيندى أو الأميرة ديانا، منها بجنازة أىٍّ من

الكتاب أو من رجال الفكر. واحتل نبأ موت سارتر الصفحات الأولى من الجرائد، فى جميع أنحاء العالم. وفى اليابان كتب أستاذ جامعى كان قد ترجم – إلى لغة بلاده – أعمالا لسارتر، قائلا عنه إنه «جَسّد القرن العشرين، لا بعمله فحسب؛ بل وبموقفه من الحياة.» (ورد هذا المقتطف فى Cohen-Solal 1987 ص 521).

وفى سائر صفحات هذا الفصل، ينتظم تفصيل يجمع بين العرض الزمنى وذلك المرتبط بموضوعات الأعمال المكتوبة. وتركِّز الفقرة تلو الأخرى – من هذا التفصيل – على الموضوعات الفلسفية، والسياقِ الذى ينتظم الكتابات الأساسية.

رواية سارتر «الغثيان» *La Nausée* ومفهوم «الطروء» *Contingency* فى الوجود

«الغثيان» *La Nausée*:

أولى روايات سارتر، هى كذلك أشهر رواياته! صدرت سنة 1938، وظهرت ترجمتها إلى الإنجليزية (بعنوان Nausea) سنة 1949. هذه الرواية، كتبها سارتر أثناء قيامه بالتدريس فى مدينة لى هافر الفرنسية، تلك المدينة الماثلة فى الرواية باسم مستعارِ لا يكاد يحجبها: «بوفيل» Bouville أو «مدينة الوحل» Mudville [إذ تعنى كلمة Boue فى اللغة الفرنسية: «الوحل»]. والرواية تهوِى بسياط الإدانة اللاذعة على الشريحة البورجوازية من مجتمع المدينة: مرتادى الحفلات الموسيقية، الذين «يتخيلون أن الأصوات الموسيقية تنهمر بداخلهم، حلوة منعشة، وأن مُعاناتهم تصير موسيقى، مثل فِرتِر [فى عمل جوته الأدبى «آلام فرتر»]. هم يظنون أن الجمال رؤوف بهم، الحمقى!!» (N ص 232). كما تُظهر الرواية – بِصوَرٍ قد تبدو وليدة خيالٍ جمحت به الخمر أو المخدرات – غياب ما هو ضرورى للطبيعة من قوانين(6)! وهذا على نحوٍ أشد بكثير ثراءً وعنفوانا(7) من مقولة ديفيد هيوم الفاترة: «قد لا تشرق الشمس غدا»!! فنجد سارتر يكتب قائلا: «قد تنظر أُمٌ إلى وجنة ابنها وتسأله: «ما هذا: دمّل؟» ثم ترى منه اللحم ينتفخ إلى الخارج قليلا، وينشق وينفرج، وفى قاع الشق قد تظهر عين، عين ضاحكة... وآخر قد يشعر فى فمه بشىء يخمش، فيذهب إلى المرآة ويفتح فمه: وإذا لسانه حشرة حيّة عارمة، واحدة من تلك الحشرات المتعددة الأرجل، تفرك أطرافها ببعضها البعض

وتكشط باطن فمه.» (N ص 212-213).

أقل ما يمكن أن يقال عن «الغثيان»، هو إنها رواية غريبة: من ناحيةٍ ما، هى غريبة لأنه ما من شىء يحدث فيها حقا، وفوق هذا هى غريبة لأنها رواية فلسفية بأصالة(8). هى كما يقول ليك (Leak 2006 ص 30) نوع من «رواية بوليسية ميتافيزيقية»: اجتهاد «أنطوان روكونتان» [بطل الرواية] - كما تشهد به مفكرته - لاكتشاف مصدر شعوره المزعج المصيب بالغثيان... شعوره بأن «شيئا ما قد تغير». وما يلقاه فيأتيه فى النهاية بالإجابة، يرد فى تلك الفقرة من الرواية - المعروفة بأكثر من سواها - حيث يصف التقاءه - فى الحديقة العامة - بجذر شجرة الكستناء: «عبثا تكرار القول إن «هذا جذر». لم يعد يفلح بعد. رأيت بوضوح أن المرء لا يستطيع الانتقال مما لهذا الشىء من عملٍ كجذر - كمضخة تنفسية - إلى هذا: جلد سبع البحر، هذا الجلد الصلب المكتنز، إلى هذا المرأى اللزج السميك الـمُعاند...»

إن ما تكشف عنه هذه المواجهة، هو ما فى **وجود** الأشياء من طروء Contingency: كون هذا الوجود غيرَ قابل للتبرير ولا للتفسير، بل «عبثيته» - إن استخدمنا إحدى كلمات سارتر الأثيرة - وفى نفس الوقت غيرَ قابل للإنكار، هكذا ببساطة وفجاجة! هذه المواجهة تكشف **ثـمَتيَة** جذر الشجرة [نسبة إلى «الوجود ثمّة» There-being، وهو المصطلح الذى أُثِرَ عن هيدجر، وسيرد تفصيله فى هذا الفصل أدناه]... تكشف كلا من **ثَمّتيّتها التى ليس لها سواها، وثـمّتيّتها المستحيل الإفلات منها.**

ما هى أصول هذه الرؤية الفلسفية؟ كان سارتر قد اكتشف الفنومنولوجيا Phenomenology (علم الظواهر) فى الوقت الذى قضاه فى لى هافر (ينظر أدناه)، وأحيانا يتم إدراك روايته «الغثيان» هذه، كنقدٍ للفهم الذى تَفَرَّد به هوسرل للفنومنولوجيا (مثلا فى Manser 1966 هامش ص 4). إلا أن سارتر قد بدأ فى تأليف روايته فى وقت سبق التقاءه الاستهلالى بالفنومنولوجيا، وبالتأكيد أن الرؤية التى فى صميم الرواية: رؤية ما فى وجود الأشياء من طروء ومن استحالة الإنكار، ترجع إلى زمن يسبق هذا الالتقاء. ولكل من حماس سارتر عند اكتشافه الفنومنولوجيا، ونقده للفهم الذى تَفَرَّد به هوسرل لها، جذورٌ فى هذه الرؤية. وكان أول تجلٍّ لها - كما ذكر سارتر لسيمون دى بوفوار - عندما كان طالبا بالمعهد العالى للتربية، وتأثر تأثرا شديدا بذلك «التناقض بين

السينما - حيث لا يوجد طروء - والخروج إلى الشارع، حيث... لا يوجد إلا الطروء.» (AFS ص 142). وحسبما ذكر صديق سارتر، الفيلسوف وعالم الاجتماع ريمون أرون Raymond Aron فإن سارتر صاغ أفكاره بشأن هذا الموضوع أوّل ما صاغها، فى بحث قدمه فى حلقة البحث التى يعقدها أستاذهما ليون برنشفيج (Lévy 2003 ص 127) (9)، وفى نفس الموضوع كتب بحثه للأجريجاسيون؛ التى لم يفلح فى الظفر بشهادتها فى ذلك العام.

كان سارتر ضليعا فى العلم بالشوامخ الذين يألفهم طلبة الفلسفة على كل من جانبى المحيط الأطلنطى، أمريكا وأوروبا: أفلاطون وأرسطو وديكارت وليبنتز وسبينوزا وكانْت وسائرهم، بمثلما كان ببعضٍ ممن ليسوا مألوفين بنفس الدرجة، وفى مقدمة هؤلاء هنرى برجسون(10). وسالف الذكر ليون برنشفيج كان واحدا من أهم المحاضرين بالسوربون فى ذلك الوقت، ورغم أنه ليس واضحا إن كان سارتر قد حضر كثيرا من محاضرات هذه القامة الشامخة (TD ص 73) فإن مفاهيم برنشفيج الفلسفية شكّلت المناخ الذى طفق سارتر ومعاصروه يتكيفون به(11). كان برنشفيج - الذى أشرف على أطروحة سيمون دى بوفوار عن فلسفة ليبنتز - نصيرا لما عرف بـ«المثالية النقدية»، والتى يصفها معاصر سارتر، موريس مرلوبونتى على النحو التالى:

«بفضل برنشفيج تم إبلاغنا بتراث المثالية كما فهمها إيمانويل كانْت. فى جميع الأحوال كان برنشفيج يَنشُد بفلسفته استيعاب كلٍّ من الإدراك الخارجى وتكوينات العلم، كأنشطة ذهنية خلاّقة بنّاءة... وقد تمثّل إسهامه الجوهرى - بالتحديد - فى إنبائنا بأن علينا أن نتجه صوب الذهن، صوب الذات المشكِّلة للعلم ولإدراكِ العالَم؛ ورغم عدم إمكان القيام بتوصيفات أو إيضاحات لهذا الذهن، لهذه الذات.»

فيما بعد قدّم سارتر هذه التسمية الشهيرة - وإن لم تكن كافية لشرح المقصود بها - لرؤية برنشفيج: «الفلسفة الغذائية» Philosophie alimentaire [بالفرنسية]، التى وفقا لها «يقتنص الذهن العنكبى Spidery mind الأشياء فى شبكته، ويكسوها بلُعاب أبيض ويبتلعها ببطء.» (IFI ص 4، ويُنظر BN ص 187). إلا أنه يمكن القول بأن سارتر - حتى فى هذه المرحلة المبكرة من تطوره - كان قد تمرد غريزيا على هذه الرؤية التى يبدو أنها تجعل وجود الأشياء - جذر شجرة الكستناء على سبيل المثال - مُدركا عقليا بل

وقابلا للتبرير لأنه مشكَّل بفعل الذهن، وعلى نفس النحو مشكوكا فيه؛ وهى التى - على الرغم - يبدو فى النهاية أنها رؤية تجعل استكشاف وجود الأشياء، غير ذى أهمية من الناحية الفلسفية.

التقاء سارتر بالفنومنولوجيا (علم الظواهر):

فى سنة 1929 جاء إلى فرنسا الفيلسوف الألمانى إدموند هوسرل، مؤسس المنهج الفلسفى المعروف باسم «الفنومنولوجيا» (علم الظواهر) لِيلقى محاضرات فى السوربون. هذه المحاضرات صارت هى الأساس لمؤلفه «تأملات ديكارتية» Cartesian Meditations [CM فى ثبت المصادر لهذا الكتاب]. ونبّه ليون برنشفيج تلامذته إلى «كون هذا حدثا من نوعٍ لا يُلاقَى فى تاريخ الفلسفة إلا نادرا.» (عن [مؤرخ الفلسفة] جان هيبوليت Jean Hyppolite حسبما ورد فى Lévy 2003 ص 112). إلا أن سارتر لم يحضر (المصدر عينه [لبرنارد هنري ليفي]، ونفس الصفحة). أما التقاء سارتر فى وقت لاحق بالفنومنولوجيا، فقد ورد ذكره فى حكايات شتى، أشهرها هى تلك التى روتها سيمون دى بوفوار سنة 1933، وهى كالتالى:

«قضينا الأمسية سويا فى ملهى «بِك دى جاز» Bec de Gaze ... طلبنا كؤوسا مما يتميَّز به المحل، وهو كوكتيل المشمش. وعندئذ قال [جليسُنا] أرون [ريمون أرون، سالف الذكر أعلاه] وهو يشير إلى كأسه: «افهم هذا أيها الصاحب العزيز، أنك إن كنت من معتنقى الفنومنولوجيا، فلك أن تتحدث عن هذا الكوكتيل وتجعل منه فلسفة». شحب سارتر من فرط الانفعال لمّا سمع هذا: ها هو بالضبط ما كان يتوق إلى إنجازه طيلة سنين، أن يصف الأشياء تماما كما يراها؛ ويخرج - من عمله هذا - بفلسفة!» (PL ص 112) (12).

لَكَمْ ظل سارتر «متطلعا إلى الاشتباك بهذا الواقع الحى، مستخِفًّا بأى تحليل لهذا الواقع، يُختزل إلى تشريح كمثل الذى يُمارس على الجثث»!! (وهذا كذلك عن سيمون دى بوفوار، فى PL ص 30). ولـمّا كان أرون قد أشار على سارتر بقراءة ما كتبه إيمانويل لفيناس Emmanuel Lévinas من تمهيدٍ لمذهب هوسرل فى الظواهر (الفنومنولوجيا)، فلا غرابة أن نسمع من سارتر نفسه أن «مجيئه إلى الفنومنولوجيا (علم الظواهر)، كان عبر لفيناس.» (S ص 158). بيد أنه عند هذا الاتصال الأول بالمذهب،

انتابت سارتر «لحظة من شديد الفزع والارتباك»؛ لأنه قال فى نفسه عن هوسرل: «يا له من سابقٍ إياى إلى اكتشاف أفكارى كلها!» (وهذه شهادة أخرى لسيمون دى بوفوار، فى AFS ص 157) (13). على النقيض من برنشفيج، كان يبدو أن هوسرل يقول إنه من الممكن وصف مجرد وجود جذر شجرة كستناء، أو كأس من الكوكتيل؛ دون أن يحول هذا عن مواصلة ممارسة الفلسفة. وأرون - الذى كان لتوه قد قضى سنة من الدراسة فى المعهد الفرنسى ببرلين - شجّع سارتر على أن يحذو حذوه، ويدرس أعمال هوسرل.

توسَّم هوسرل فى نفسه شخص الموالى لديكارت فى روح تفلسُفه، وهو الروح الذى وَسَمَه هوسرل بأنه «المسئولية الأصيلة عن الذات» Radical self-responsibility و«أقصى حرية من التحيز، يُتصوَّر بلوغُها.» (يُنظر له 2§ 14)(CM). أراد هوسرل- مثله مثل ديكارت - أن تكون الفلسفة مطلقة اليقين... أن تكون - على حد تعبيره هو نفسه - «علما دقيقا»... «علما» بالمعنى الذى وردت به الكلمة فى اللغة الألمانية: Wissenschaft، وهو أكثر شمولا من الاستخدام الـمُحْدث لكلمة «العلم» فى اللغة الإنجليزيــة (Science). وكان المُقدَّر لكلمة «الفنومنولوجيا» أن تكون اسم هذا العلم الدقيق(15)، ويكون المحتوَى الذى تستكشفه الفنومنولوجيا هو الوعى. غير أن الوعــى قصدىٌّ Intentional، أى أن له الخاصيــة الكلّيــة الأساسيــة التى هى كونــــه وعيـــــا «بشىءٍ: من حيث إنه [الوعى] هو ما يفكر، فإنه يحتوى بداخله ما يفكر فيه «As cogito, to bear within itself its cogitatum» (CM § 14) ! الإدراك أو التصور أو التذكر، لا يعود إلا إدراك شىء ما أو تصور هذا الشىء أو تذكُّره، وهذا هو ما دعاه هوسرل «الموضوع القصدى»Intentional object. مِن ثَمَّ كان هذا الاستكشاف - «التحليل القصدى» - ذا حدين: توجد «توصيفات للموضوع القصدى من حيث هو»، وهذه ينعتها هوسرل بالتوصيفات «الحسيّة»، وأخرى لـ«أحوال الوعى (على سبيل المثال الإدراك والتصور والتذكر)»، والتى ينعتها بالتوصيفات «العقلية» .(CM §15)

يبدو أن رؤية هوسرل للفنومنولوجيا كعلم دقيق، لم تكن ما استحوذ على الكثير من المعجبين به، بما فيهم سارتر! بل ولأسف هوسرل، كان موضع إعجابهم تحليله القصدى لتلك المحسوسات والمعقولات. ياله من ثراء، ما ينطوى عليه مجرد إدراك مُكعَّب

النرد! يقول هوسرل: «إذا اتخذت إدراك مكعب النرد موضوعا لما أقوم به من توصيف، أرى - فى تأمُّلٍ خالص - أن هذا المكعب متاحٌ على الدوام كوحدةٍ موضوعية فى كمٍّ متعدد الأشكال وقابل للتغير، من أساليب للظهور تنتمى إليه حتما... إنها تتصبب منهمرة فى وحدة من التركيبات، بحيث إنه فيها يُقصد بـ«المماثل تماما» أن يظهر. مكعب النرد هو هو، يظهر... فى الأحوال المتغيرة التى للـ«هنا» وللـ«هناك» مُكرَّرًا على خلفية «هنا» مطلق (فى كيانى العضوى المقصودِ قصدا مشتركا Co-intended). هذا الـ«هنا» المطلق، هو دائما مقصودٌ قصدًا مشتركا، وإن كان - ربما - غير متوقَّع... الشىء القريب - من حيث إنه «هو هو» - يظهر منه تارة هذا الجانب، وأخرى ذاك... كما توجد [كذلك. ك.م.] أساليب الظهور الأخرى (الملموسة والمسموعة وغيرها)...» (18-CM §§17).

إن كان ممكنا القيام بالفلسفة انطلاقا من مكعب نرد، فمن السهل إدراك إمكان القيام بالفلسفة انطلاقا من كأس من الكوكتيل أو من جذر شجرة كستناء!

بعد مغادرة سارتر لى هافر، أصدر على مدى السنوات الأربع التالية أعمالا موجزة يصح أن تُنسب إلى الفنومنولوجيا (علم الظواهر)، وهى «تعالِى الأنا» *La Transcendence de l'ego* [بالفرنسية] فى سنة 1936، والذى صدرت ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان *Transcendence of the Ego* فى سنة 1962 (16)، و«الخيال» *L'Imagination* [بالفرنسية] فى سنة 1936 كذلك، والذى صدرت ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان Imagination فى سنة 1962، و«مُجمل نظرية فى الانفعالات»

Esquisse d'une théorie des émotions [بالفرنسية]، والذى صدرت ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان The Emotions: Outline of a Theory فى سنة 1948 ثم بعد ذلك فى سنة 1962 بعنوان Sketch for a Theory of the Emotions، وأخيرا «المتخيَّل» *L'imaginaire* فى سنة 1940، والذى صدرت ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان The Psychology of the Imagination فى سنة 1948. والعمل الأول مضاد لهوسرل بوضوح، ويهاجم بالأخص تفكير هوسرل فى أنه اكتشف «أنا متعاليا» A transcendental ego؛ منه «يستمد العالم الموجود من أجلى... كل معناه، ووضعَه الوجودى.» (CM §11). والأعمال الثلاثة اللاحقة تبدو فى الظاهر مشروعات جادّة

على نهج هوسرل، ففى «الخيال» والـ«مجمل» تحليلات عقلية لاثنين من أحوال الوعى المهمة، وفى «المتخيَّل» تحليل حسى لموضوعات الخيال القصدية. لكن تُضاف إلى هذه الأعمال - وبالأخص «الخيال» - صفة أخرى هى أنها كانت المرهصة بإفاقة سارتر نهائيا من انبهاره بهوسرل.

وبعبارة سارتر فى وقت لاحق، فقد «فرّقت بينى وبين هوسرل هوّة طفقت تزداد عمقا وتزداد، ففلسفته كانت تُطَوَّر صوب المثالية، فى النهاية القصوى؛ وهو ما لم يكن يمكننى تقبُّله.» (WD ص 184). هى صورة من المثالية دعاها هوسرل نفسه «المثالية المتعالية» Transcendental idealism (41§ CM)، توحى بالمقارنة بإيمانويل كانْت، وعَبره بفلسفة برنشفيج الـمُدانة(17). لماذا؟ شيئا ما مثل الذى طالبَنا به ديكارت من إرجاء الحكم المنبعث من آرائنا الـمُعتنقة سَلَفا: طالبَنا هوسرل بأن «نضع بين قوسين» كلا من افتراضاتنا اليومية بشأن وجود الأشياء، قبل توصيف خبراتنا بهذه الأشياء (8§ CM). إذا كنت أنا كفنومنولوجى (معتنق لعلم الظواهر) أريد توصيف وعيى الإدراكى بمكعب نرد، فإن جزءا من توصيفى سيشير إلى أن المكعب يدَّعى الوجود. لكن علىَّ - كفنومنولوجى - ألا أتقبّل دون حسٍّ نقدى، حقيقة هذا الادعاء. قيام هوسرل بـ«التحجيم» (كما كان يدعو قيامه هذا بـ«وضع أقواس»، مستخدما الكلمة الألمانية Epoche [التى ينصرف معناها الأصلى إلى «الفترة الزمنية المحدودة»])... هذا «التحجيم» - الذى يقوم به هوسرل- كان فى عُرف سارتر مستحيلا! بدليل ملاقاة روكونتان لجذر شجرة الكستناء. فى الوقت نفسه فإن «التحجيم» قد انتهى به الأمر إلى البقاء على الدوام فى الساحة بدلا من أن يقتصر دوره على كونه إجراءً مؤقتا، مثله فى هذا مثل إرجاء ديكارت الحكم على وجود الأشياء الخارجية: أقواس هوسرل لم تُنـزع قط!! مِن ثَمّ فإن صيحة الحرب التى أطلقها هوسرل: «إلى الأشياء أنفسها!»، لم تحقق ما كان سارتر يظن أنها تعِد به، أى القدرة على القيام بالفلسفة انطلاقا من كأس الكوكتيل ذلك، وهو شيءٌ عبثيٌّ وبلا مبرر، وبالرغم موجودٌ بما لا يقبل على الإطلاق أى أنكار. على أن هذا لم يستتبع تخلى سارتر عن الفنومنولوجيا (علم الظواهر)، بل على النقيض كان معناه تطويره للمذهب فى الاتجاه الذى شعر أنه يُبقِى فيه على ما اجتذبه إليه أصلا؛ وهذا مضى به - وبغيره من الفنومنولوجيين - إلى الوجودية (ينظر الفصل الأول من هذا الكتاب).

الحرب وهيدجر والمقاومة

منذ يونيو سنة 1940 وحتى مارس سنة 1941، كان سارتر أسير حرب. ولفترة اعتقاله تلك أهمية، لسببين على الأقل: لقد حاضَر فى جمعٍ من الأسرى عن فكر هيدجر، مُختصًا كذلك أحد القساوسة - واسمه ماريوس بيران - بدروس فى نفس الموضوع. وفى المعتقل كتب سارتر مسرحيته الأولى، «باريونا». وهو نفسه الذى أخرجها، لتؤدَّى عشيَّة عيد الميلاد فى سنة 1940، وقد وُزعت أدوارها على زملائه فى الأسر. وفى تعليق سيمون دى بوفوار على هذا الحدث - بعد وقوعه بأربعة عقود - قالت إنه لم يوقظ فى سارتر رجلَ المسرح فحسب، بل وفتَّح وعيه بضرورة العمل السياسى الناشط (AFS ص 183).

أما عن هيدجر، فَلعلَّه أشهر تلامذة هوسرل. فى سنة 1927 كان قد خرج ببحثه الضخم «الوجود والزمان» Sein und Zeit [بالألمانية]، والذى بدأ سارتر يدْرُسه فى فترة إقامته ببرلين، الوارد ذكرها أعلاه. لكن «المجهود الذى بذلته لكى أفهم [هوسرل. ك.م.] - أو بعبارة أخرى، لكى أتغلب على تحيزاتى الشخصية وأستوعب أفكار هوسرل على أساس من مبادئه هو لا مبادئى أنا - كان قد استنفد طاقتى فى تلك السنة بعينها. بالفعل بدأت فى هيدجر، وقرأت له خمسين صفحة. لكن الصعوبة المتمثِّلة فى كيفية اختياره لمفردات لغته، نَأَت بى عنه.» (WD ص 183).

قد يتعلّق بهذا كَوْنُ سارتر فى ذلك الوقت غير متقنٍ بالضرورة للّغة الألمانية على نحو متميِّز (وكما يذكر فى مفكرته التى لم تنشر فى حياته، فهو على الأقل لم يكن متقنا لهذه اللغة بما يكفى لكى تنجح علاقاته بالفتيات الألمانيات!! تُنظر WD ص 285). وقد عاود قراءة هيدجر، عندما كان الوقت ملائما، وكان هذا فى وقت لم يسبق وقوعه فى الأسر إلا بقليل (WD ص 182 و 184-187).

«الوجود والزمان» كتاب ضخم. بل وكان مخطّطا له أصلا أن يكون أضخم! الكتاب الذى بين أيدينا الآن - والمعروف لنا باسم «الوجود والزمان» - هو الأول من الجزئين اللذين كان تأليفُهما مُستهدَفا، بل وليس إلا القسمين الأوَّلين من ثلاثة أقسام؛ كان مُستهدفا أن يشملها ذلك الجزء الأول! وكان الهدف الأساسى لـ«الوجود والزمان»، أن يتناول مسألة معنى الوجود. وتطلَّب تناول هذه المسألة اتخاذ نقطة البدء من «الفهم

العادى المبهم» لكون المرء فى حوزة «الوجود»، الذى هو على نحو به يكون «هذا الوجود - فى صميم وجوده - مخرجا له» (BT ص12) (18) أى **الإنسان**. والمصطلح الذى اعتاد هيدجر استخدامه للتعبير عن الإنسان هو Dasein [بالألمانية] أو «الوجود ثمّة» There-being ، لـيُذكِّرنا بأن البشر **مُلقَوْن** فى العالم Thrown into the world، فى مكان وزمان بعينهما... مكان وزمان لم يكونوا هم (البشر) الذين اختاروهما. وفى عرف هيدجر أن المنهج الأساسى لبلوغ هذا الفهم المبهم لمعنى الوجود، هو الفنومنولوجيا (علم الظواهر). وما نجده عندما يبيت الأمر متعلقا بـ«وجود الوجود ثمّة» The Being of Dasein، هو أنه «يجد معناه فى التزمُّن» It finds its meaning in temporality (BT ص 19). وباقى الكتاب مكرَّس لتبيان هذا ولاستكشاف دلالاته.

التلخيص مستحيل! لكن بعض المؤشرات الرئيسية هى كالتالى: أولا فإن الحالة الأساسية لـ«الوجود ثمّة» هى ما يدعوه هيدجر In-der-Welt-sein [بالألمانية] أى «الوجود فى العالم». هذا التعبير الـمُركَّب «يدل بكل الطرق التى صغناه بها على أنه يمثِّل ظاهرة مستكملة لوحدتها المركزية.» (BT ص 53)، فما من فهم للبشر دون فهم - فى الوقت ذاته - للعالم الذى يسكنونه،ولا من فهم للعالم الذى يَسكنه البشر دونَ فهم لهم. ثانيا فإن وجود «الوجود ثمّة» يكشف عن نفسه على أنه **اعتناء**.» (BT ص 182): «الوجود فى العالم» يعنى أن تكون للعالم دلالة لدينا... لسنا مجرد مشاهدين، فوضع وجودنا - فى مواكبة الأشياء التى فى العالم - هو أحد أشكال الاعتناء... ما يدعوه هيدجر «الهمّ». وفى عُرف هيدجر أنه يوجد كذلك شكلٌ آخر للاعتناء، هو ما يدعوه «القلق»؛ وهو وضع «وجودنا مع الآخرين». والمعنى الأنطولوجى [المستمد من الأنطولوجيا، أى علم الوجود] للاعتناء هو «التزمُّن» (BT II§65)، بما أنه يعنى سَبْق «الوجود ثمَّة» لنفسه 'Dasein's 'Being ahead of itself... امتداده بفكره صوب المستقبل: انشغالى بالمطرقة هو من أجل تثبيت المسمار، وهذا من أجل بناء المسكن، فمن أجل حيازة مأوى... إلخ. ثالثا فإن «الوجود ثمّة» يعيش «حياته اليومية» بلا أصالة: إنه ضائع فى «المبنِيِّ للمجهول» [بهذا التعبير المستعار من قواعد اللغة] (BT ص 268)... «نبتهج بما **يُبتهج به**، ونستمتع بما **يُستمتع به**. نحن نقرأ ونشاهد ونحكم على الأدب والفن كما **يُشاهد ويُحكم عليه**... نَعدُّ «مُنفِّرا» ما **يُعدُّ مُنفِّرا**.» (BT ص 126-127).

والموت – الذى هو نهاية «الوجود فى العالم» – هو تفعيل إمكانية «الوجود ثمّة» لكى «يكون كلّيَّةً» أو «يكون ذاته». لكى تكون هذه الإمكانية أصيلة، ولا تعود ضائعة فى «المبنِيّ للمجهول»؛ يُستلزم ما هو أصيلٌ من «وجودٍ صوْب الموت».

إذن فهذا هو الكتاب الذى احتشد سارتر فى النهاية لكى يقرأه، والذى ألقى عنه محاضرة على الأسرى فى «معسكر الاعتقال اثنى عشر دال» XII-D Stalag [بالألمانية]، والذى أعطى فى موضوعه دروسا خصوصية لأحد القساوسة ثمّة.

فى نفس الوقت نوشد سارتر، عن اعتداد – خاطئ! – بما له من باع فى الكتابة للمسرح استوجب له سالف التقدير (hayman 1987 ص 173)؛ أن يكتب مسرحية تُؤَدَّى عشية عيد الميلاد ويخرجها. وكان الناتج مسرحية «باريونا» Bariona، وموضوعها مقاوَمةُ القرويين فى يهودا ضد الاحتلال الرومانى، إذ بشارة يسوع فى قرية بيت لحم المجاورة هى بـ«أنك [أيها الإنسان] مسئول عن نفسك وعن معاناتك!» (كرمز – لا يَخفَى – لفرنسا الواقعة تحت الاحتلال الألمانى). وقد وُزعت أدوار المسرحية على المعتقلين، ومن بينهم سارتر نفسه فى دور «بالتازار» [أحد المجوس الثلاثة الذين ذكر العهد الجديد مجيئهم بهدايا من الذهب واللبان والمرّ]. وفيما ذكر برنار هنرى ليفي فى مؤلّفه عن سارتر، فإنه «وفقا للقس ماريوس بيران، تغير كل شيء بعد «باريونا». بدا الأمر وكأن سارتر تسبَّب فى تفشِّى «فيروس»! كأن «فترة طويلة من الكُمون» – طيلتها ظل الناس ممنوعين من التمرد – شارفت نهايتها بفضل هذا الكاتب (هنا ينتهى كلام القس بيران). [ويضيف برنار هنرى ليفي قوله] لم يعد الرجال يتحدثون سوى عن الهرب.» (Lévy 2003 ص 276–277). لكن التأثير على سارتر نفسه كان حتى أشد عمقا: لقد «علّمه معسكر الاعتقال معنى التضامن.» (Beauvoir FC ص 6). أكثر من هذا: بات سارتر «يعتقد أن الوقت حان للعمل... لقد قرر أن يغادر البرج العاجى ويقفز فى الخضمّ.» (برواية بيران، حسبما أوردت آنى كوهين سولال (Cohen-Solal 1987 ص 157، ويُنظر Lévy 2003 ص 395).

مؤلَّف سارتر «الوجود والعدم»

مؤلَّف سارتر «الوجود والعدم» الذى بدأ العمل فيه وهو فى معسكر الاعتقال، صدر سنة 1943. من الواضح أن هذا العنوان مدين شيئا ما لعنوان مؤلَّف هيدجر «الوجود والزمان». إلا أنه كذلك يؤدى التحية للفيلسوف رينيه ديكارت، الذى كان ما كتبه من «تأملات» Meditations (ضمّها كتابٌ صدر سنة 1641) نقطة البدء لهذا الكم الكبير من عمل الفلسفة الفرنسية. فى التأمل الرابع يصف ديكارت البشر بأن «موقعهم هو بين الإلـه والعدم، أو بين الوجود الأسمَى واللاوجود». وما إشارة سارتر إلى هذا، بمصادفة على الإطلاق؛ فهو «التأمل» الذى يعبِّر فيه ديكارت عن رؤيته للحرية باعتبارها «غير مُقيَّدة على أى نحوٍ كان»، تلك الرؤية التى كان لها فى سارتر أعمق تأثير (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). إن من بين الموضوعات التى اعتاد شُرّاح سارتر طرحَها، «مدى كوْن سارتر ديكارتيا»، أو بعبارة أخرى: «إلى أى درجة التزم هو بآراءٍ لديكارت، فى غير هذا من شؤون؟».

كذلك كان الشكل العام لمؤلَّف سارتر «الوجود والعدم» - ومحتواه، إلى حدٍ ما - مدينا شيئا ما لمؤلَّف هيدجر «الوجود والزمان». هذا «البحث الفنومنولوجى فى علم الوجود (الأنطولوجيا)» - كما جاء فى العنوان الفرعى لمؤلَّف سارتر - يصف الواقع الإنسانى الذى دعاه هيدجر «الوجود ثمّة» Dasein [بالألمانية، كما سلف الذكر]، وعلى نحوٍ فيه الكثير من التعميم، شأن مؤلَّف هيدجر، بدلا من عمل دراسة ضيِّقةٍ، محورُها حالٌ بعينه من أحوال الوعى أو موضوعاته. وتوصيف هيدجر الأساسى لـ«الوجود ثمّة» على أنه «وجود فى العالم»، مُسلَّم به، بمثلما التفرقة بين ما هو عديم الأصالة من الوجود اليومى لـ«الوجود ثمّة» - ما يدعوه سارتر «المخادَعة» - وإمكانية الأصالة. بل إن البيان التعريفى للوجودية: أن «الوجود يسبق الماهية» - أى أن الإنسان يحدد ماهيته لنفسه (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب) - كان هيدجر قد سبق إلى التنبؤ به، باعتبار أن «موقع ماهية «الوجود ثمّة»، هو فى وجوده»، بنص كلماته (BT ص 42). كما يوجد الكثير من الديون لآخرين، ومن التزام بآراءٍ لهم. ومن بين هذه وتلك من التزامات وديون، لن أذكر سوى اثنين من أطراف ذلك الحوار الذى عقده سارتر:

أولهما سيجموند فرويد، فمن الواضح أن سارتر كان مأخوذا بالصفات الأدبية

الممتازة لسرود فرويد للحالات الـمَرَضية التى عاينها. وفى عمله الـمُعنوَن «مُجمل نظرية فى الانفعالات»، اعترف سارتر لفرويد بكامل الفضل فى إقراره بوجود دلالة، حتى لما هو طفيف جدا من ظواهر الوعى... إقراره بأن أيّة ظاهرة من ظواهر الوعى، بها ما يجب فهمه. إلا أن سارتر رفض سعى فرويد لتلمُّح آليات سببية تشكِّل أساسا لإنتاج الظواهر: «التناقض العميق فى التحليل النفسى بأكمله، هو أنه يطرح فى آنٍ معًا صلةً سببيةً بين الظواهر - موضوع الدراسة - بعضها والبعض، وصلةً ذهنيَّةً بينها بعضها والبعض.» (STE ص 54). رفَض سارتر فكرة اللاوعى (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). وما ابتدعه سارتر نفسُه من «تحليلٍ نفسيٍّ وجودى» رفَض «التوجُّه صوب الماضى» الذى فى التحليل الفرويدى، أى ما فى هذا التحليل من التفاتهٍ إلى الخلف، صوب حَدَثٍ شديد الانفعاليَّة A traumatic event؛ باعتباره السبب فى مصاعب الحاضر (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب)(19).

والثانى علم نفس «الجشطلت» الذى أريد هنا إبراز تأثيره. ليس لأنه أكثر أهمية من غيره من التأثيرات الممكنة الإشارة إليها بكل يُسر، بل لأن هذا التأثير أقل وضوحا، وقلّما يتم إبرازه بنفس اليُسر(20). وقد تم تطوير هذه المدرسة فى علم النفس- خلال السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين - بصفة أساسية على أيدى ثلاثة من علماء النفس الألمان، هم كورت كوفكا وفولفجانج كوهلر وماكس فرتهايمر، وإن كان كورت لفين - الأقل شهرة من أولئك - هو أيضا ذا أهمية لدى سارتر (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب). مِن ثَمَّ فقد تواكب بزوغ مدرسة الجشطلت مع بزوغ فنومنولوجيا هوسرل. ورغم عدم وضوح وجود أى تأثير مباشر للفنومنولوجيا الهوسرلية - على الأقل فى مراحلها المبكرة (يُنظر Spielberg 1961-1969 ص 54) - فإن مدرسة الجشطلت كانَت هى الأخرى رد فعل على نفس «الأزمة» (تُنظر «مقدمة الكتاب» أعلاه) بمثلما كانت فنومنولوجيا هوسرل (يُنظر Henle 1978)، ومثل هوسرل كان كثير من أقطاب المدرسة من اليهود، وهؤلاء غادروا ألمانيا فى سنة 1933. أما إذا شئنا إيضاح تعاليم المدرسة بإيجاز، فلنقل إن الجشطلتيين أقاموا من أنفسهم مُناهضين لعلم النفس الذى وجد فى زمانهم، والذى - فى سبيل اتّصافه بـ«العلمية»- اتصف بـ«الذرّيّة» وبـ«الآلية» وبـ«التجريبية». وأكثر ما اشتهر به

الجشطلتيون هو عملهم على «الإدراك» Perception. وهذا رغم قيام لفين وآخرين بدراسة الانفعالات، بمثلما درسوا علم النفس الاجتماعى وعلم نفس الطفل وما إلى ذلك. والمصطلح الألمانى «جشطلت» Gestalt يعنى حرفيا «الهيئة» أو «الشكل». لكنه استُخدِم من قِبَل أصحاب المدرسة، لكى يدل بالتحديد على ما هو معزول من كيان أو وحدة أو جماعة أو كُلٍّ منظَّم، يمْثُل منفصلا عن خلفيته. وكانت حجتهم أن علم النفس «الذرى» لا يمكن أن يُعوَّل عليه لإدراك هذا الكل المنظَّم أو ذاك (يُنظر Köhler 1970 وبالأخص الفصل الخامس). وسارتر «الْتَهم باشتياقٍ، الكتابات المبكرة التى عملت على تبسيط علم نفس الجشطلت» (Beauvoir PL ص 39)، والتى يبدو أنه قرأها أثناء أدائه الخدمة العسكرية (Hayman 1987 ص 81). والعقل يُرجِّح تردد المفاهيم الجشطلتية فى أحاديث سارتر مع مرلوبونتى. وكثير من هذه المفاهيم - شأن «الشكل/ الخلفية» Figure/ground، و«المجال» Field، ومفهوم لفين لـ«المكان النسبى» Hodological space - داخلة فى نسيج تناولات سارتر للوعى (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)، وللبدن الـمُعاش (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب)، وللمكان والإدراك والفعل والانفعالات (يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب)، وللآخرين (يُنظر الفصل السابع من هذا الكتاب)، وللحرية (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

الوجودية فى أوجها، ثم تناقص استئثارها باهتمام العامة

تصف آنى كوهين سولال (Cohen-Solal 1987 الفصل الثالث) السنوات المنصرمة ما بين 1945 و 1956، بأنها «سنوات سارتر»! مسرحية سارتر *Huis Clos* [بالفرنسية، وتعنى «المداولة القاصرة على أطرافها»، وهو تعبير قانونى يمكن أن يقابله فى العربية تعبير «الجلسة السرية»]، والتى اعتيد ذكرها فى الإنجليزية بعنوان No Exit [بلا مخرج]... مسرحيته هذه، أقيم أول عرض لها فى مايو سنة 1944. هذه المسرحية مسرحية فلسفية، كما أن «الغثيان» رواية فلسفية. أبطال المسرحية الثلاثة، «جارسان» و«إينس» و«إستل» هم فى الجحيم. والمسرحية تستكشف مواضيع من قبيل «المخادعة» و«الوجود للآخرين» (يُنظر الفصلان الرابع والسابع من هذا الكتاب)، وفيها ترد العبارة الشهيرة: «الجحيم هو الآخرون» L'enfer c'est les autres [فى الأصل الفرنسى]. وقد أشاد بالمسرحية الجادّون من النقاد: «بعد أنوى، من المؤكد أن سارتر

هو أهم حدث فى المسرح الفرنسى المعاصر.» (حسبما أوردت آنى كوهين سولال من المقتطفات: Cohen-Solal 1987 ص 213).

كذلك ساند صعودَ سارتر المفاجئ إلى الشهرة، هجومٌ من الصحيفة الأسبوعية الشيوعية Action [«الفِعْل»] فى مايو سنة 1945، حيث أدينت الوجودية باعتبارها «مثالية» (Hayman 1987 ص 232)... «مثالية» لا على نحو ما تكون المثالية لدى كانت وبرنشفيج وهوسرل، بل بما يعنى التناقض مع المادية الجدلية، أى مع [قوام] الماركسية. واعتيد التعريض بسارتر باعتباره «خادما للبورجوازية» و«ضبعا» و«كلبا لاهثا» (Leak 2006 ص 73). وينتفض سارتر وقد لذعته هذه التفسيرات المجحفة، ويستشعر الحاجة إلى توضيح كون الوجودية فلسفةِ فعْل، لا فلسفة رفاهية أو فلسفة تأملٍ لا غير! ما كانت الحرية تعنى التنصل من الالتزامات والتملص من القيود، وهذا رغم أن الشخصية التى تخيّلها سارتر لبطل أحد أعماله الروائية، هو ثلاثيته التى عنوانها «دروب الحرية» *Les Chemins de la Liberté* [فى الأصل الفرنسى] وصدرت فى سبتمبر سنة 1945... شخصية «ماتيو ديلارو»، تعيها وجهة النظر الخاطئة هذه. لكن هذا ليس إلا فى الجزئين الأول والثانى من هذا العمل الروائى، أما فى الجزء الثالث فإن ماتيو يدرك خطأه: إنه يفهم أن الحرية فى الحقيقة تعنى الالتزام Engagement [بالفرنسية].

وفى أكتوبر سنة 1945 ألقى سارتر محاضرته الشهيرة التى عنوانها «الوجودية فكر إنسانى». كان منظِّمو اللقاء قد أنفقوا قدرا من المال لا بأس به، للدعاية لهذا الحدث؛ ويقلقهم احتمال عدم إغراء «عنوانٍ كهذا» أيَّ شخص بالحضور. إلا أن الحدث – بعبارة آنى كوهين سولال – «كان نجاحا ثقافيا غير مسبوق: مشاجرات ولَكَمات ومقاعد محطَّمة ونوبات إغماء.» (Cohen-Solal 1987 ص 249). كان سارتر قد وصل إلى مقر المحاضرة بالمترو، واضطر إلى شق طريقه بجهد وسط زحام كثيف من أناس ظنهم فى البداية شيوعيين يتظاهرون ضده! كانت المحاضرة تدافع عن الوجودية ضد هجمات الماركسيين. فى تلك الفترة التالية مباشرة للحرب العالمية الثانية... فترة التمعُّن والتعاتب وإعادة البناء، نجحت هذه المحاضرة فى العزف على الوتر المناسب تماما، لتُظهِر أن مفهوم الوجودية للحرية، يجمع بين الإقرار بالمسئولية عن الماضى والتفاؤل بإمكانية التغيير فى المستقبل.

وفى نوفمبر من نفس السنة صدر العدد الأول من المجلة التى عنوانها «الأزمنة الحديثة» *Les Temps Modernes* [فى الأصل الفرنسى]، والتى كان سارتر رئيس تحريرها، وريمون أرون وسيمون دى بوفوار وموريس مرلوبونتى من بين أعضاء هيئة التحرير. هذا أيضا كان حدثا ثقافيا: «تطلع الجمهور إلى العدد الأول من «الأزمنة الحديثة» بمثلما كان متطلعا إلى الجزئين الأولين من «دروب الحرية».» (Cohen-Solal 1987 ص 257)(21)، وكانت افتتاحية سارتر بيانا (مانيفستو) للأدب الملتزم Littérature engagée [بالفرنسية]، بهدف تحميل الكُتّاب مسئولية قول كلمتهم ضد القمع والظلم، مثلما قال الروائى إميل زولا فى سنة 1898 - فى منشوره الشهير «إنى أتهم» J'accuse [بالفرنسية] - كلمته ضد نزعة المعاداة للسامية عندما أبدتها الحكومة الفرنسية عندئذ فأدت إلى الاتهامات الظالمة للجندى الفرنسى - يهودى الديانة - ألفريد دريفوس.

بغتة صار جان بول سارتر وسيمون دى بوفوار، هذان المثقفان اللذان فى ريعان الشباب يتشاركان الحياة ولا يؤمنان بإلـه... صارا ذوَى صيت ذائع، أو سيئ!

«سرعان ما بدأت الوجودية تغدو من مستلزمات الموضة... بدأ الشباب من الجنسين، وقد ارتدوا ملابس سوداء اللون من الرأس إلى القدم وما عادوا يغادرون منازلهم إلا ليلا - وحتى عندئذ وهم واضعون عوينات داكنة - يدعون أنفسهم «الوجوديين»، ويغشون أقبية حى «سان جرمان ديه بريه» على الضفة اليسرى لنهر السين؛ حيث تُعزف موسيقى الجاز.» (Leak 2006 ص 75-76).

لكن كان للقب «مراهقى سان جرمان ديه بريه طِوال الشَعر» (عن الصحيفة الأسبوعية Samedi Soir [«مساء الأحد» بالفرنسية] حسبما ورد فى Cohen-Solal 1987 ص 261) أثرُ استجلاب تنديد اليمين الكاثوليكى بجان بول سارتر، وأى تنديد! بينما كان الشيوعيون ينعتون سارتر بخادم البورجوازية، كان أولئك الآخرون يقولون إن «علينا ألا نعود نذكر ذاك الفكر بنعْت «الوجودية» Existentialism، وإنما بنعت «الفَضَلاتية» Excrementalism»، وكيف أن «حركة الدادية The Dada movement قد خلفتها حركة الكاكية The Caca movement [نسبة إلى هذه الكلمة - Caca - التى تعنى فى الفرنسية الدارجة: البُراز!!]»(Lévy 2003 ص 34). وسخر سارتر من هذا التصوير

للوجودية – الذى كاد يشيع فى عصره – بذِكره «سيدةً كلما ندت منها عبارة مبتذلة فى لحظة توتر عصبى، اعتذرت بقولها «أظن أننى أكاد أصير من الوجوديين!».» (EH ص 24). وكانت الهجمات التى تعرَّض لها سارتر شخصيةً للغاية: «تلاحقت سريعا الاتهامات له بأنه يكتب وهو يدب على أطرافه الأربعة، وأنه يتمرغ فى القذى، وأنه يستمرئ إغواء صغيرات السن فى دورات المياه، لا ليضاجعهن بل ليجعلهن يتشمّمن رائحة جبن الكامامبير الكريهة.» (المصدر عينه: ص 35).

ثم راح زمن الوجودية، كما يحدث فى فرنسا لمثل هذه الأمور. وفى أوائل الستينيات – كما تَذْكُر لنا آنى كوهين سولال (Cohen-Solal 1987 ص 449) كان حماس فرنسا لعالِم الأنثروبولوجيا، كلود ليفى شتروس («البنائى»)، وللناقد الأدبى رولان بارت، وللمحلل النفسى جاك لاكان، وللفيلسوف الماركسى لويس ألتيوسير، ولمؤرخ الأفكار ميشيل فوكو(22). وسارتر لم يبد لهم من الالتفات إلا قليلا، باستثناء مناظرة مع ألتيوسير، وحيث رصد أحد المشاركين مدى ما كان من «تربُّصٍ بسارتر، فى الأسئلة الموجهة من تلامذة ألتيوسير.» (حسبما ورد فى Cohen-Solal 1987 ص 451). مِن ثَمَّ كف المثقفون الفرنسيون عن الالتفات إلى سارتر.

هذا بينما بدأ سارتر يتسع بنطاق رحلاته كى تمتد إلى جميع أنحاء العالم! كان قد ذهب إلى الولايات المتحدة مرتين فى سنة 1945، أولاهما فى يناير. تلك كانت أيضا أول رحلة له بالطائرة، والأولى من زياراته لأىٍّ من البلاد غير الأوروبية (Cohen-Solal 1987 ص 223). وكان سفر سارتر ذاك بتكليف من الروائى ألبير كامو، الذى طلب منه عندئذ الانضمام إلى وفد من الصحفيين الفرنسيين والعمل كمندوب لصحيفة Combat [بالفرنسية، أى «المقاومة»]... مَضَى سارتر إلى أمريكا وفى مخيِّلته صورةٌ لها ساهمت فى تكوينها كتب الرسوم الهزلية لرعاة البقر من أمثال «بافالو بيل»، وكتابات روائيين أمريكيين من قبيل جون دوس باسوس وإرنست همنجواى، وأفلام السينما الأمريكية. لكنه ذهل مما رآه ثمـّت من فقر وقهر وعنصرية، وكتب قائلا إن «فاقة المشتغل بالزراعة، ليست فى أى مكان من العالم بأشد منها فى بعض أنحاء أمريكا؛ من قبيل ولايتى تكساس ونيو مكسيكو.» (وهذا فى أحد أعداد الصحيفة التى عمل مندوبا لها عندئذ، أى Combat حسبما ورد فى Cohen-Solal 1987 ص 241)، ثم إنه «فى هذا البلد – المحقّ أيما

إحقاق فى الفخر بمؤسساته الديموقراطية - يوجد من بين كل عشرة مواطنين، واحدٌ محروم من حقوقه السياسية... هم يقومون على خدمة الجالسين إلى موائد الطعام، هم يعملون كماسحى أحذية وكعمال مصاعد، هم يصعدون بحقائب نزلاء الفنادق حين يحملونها إلى غرفهم... هم يَعْرِفون أنهم مواطنون من الدرجة الثالثة. هم زنوج.» (وهذا فى أحد أعداد صحيفة «الفيجارو» Le Figaro حسبما ورد فى Cohen-Solal 1987 ص 241 أيضا).

المعاداة للسامية، والعنصرية المعادية للسود

خلال «سنوات سارتر» لم يضف هو إلى إنتاجه المتواصل عملا آخر يمكن أن يعد عملا فلسفيا رئيسيا. على أننى أريد استرعاء الانتباه إلى عملين يرجعان إلى تلك الفترة، ويمكن أن يبوَّبا فى فئة «السارترية التطبيقية» (يُنظر Leak 2006 ص 79).

فى سنة 1946 أصدر سارتر مؤلفه «تأملات فى المسألة اليهودية» *Réflexions sur la question juive* [بالفرنسية] والذى اشتهر لدى قراء اللغة الإنجليزية بالعنوان الذى صدرت به ترجمته إلى هذه اللغة: Anti-Semite and Jew [«اليهودى والمعادى للسامية»]. يبدو أن سارتر كان - على نحو مدهش - غافلا عن معاداة السامية عندما قام بزيارة برلين فى شتاء سنتى 1933-1934، تلك الزيارة التى اتفق توقيتها وتعيين هيدجر مديرا لجامعة فريبورج، عند استقالة مديرها السابق فى سنة 1933؛ احتجاجا على إجراءات النازيين لإخلاء الجامعات الألمانية من اليهود، بما فيهم هوسرل(23). لكن ما كاد يكون ممكنا أن يجهل سارتر أعراض معاداة السامية أثناء الحرب وبعدها، خاصة عندما تسربت الأنباء - خلال سنة 1945 - عما اقترفه النازيون من جرائم غرف الغاز والمحرقة.

وتقدم الفقرة الختامية من «اليهودى والمعادى للسامية» رؤية متّقدة للحرية باعتبارها ذات طبيعة كلية Holistic nature، ففيها أن «ما يجب عمله هو التوضيح لكل امرئ أن مصير اليهود هو مصيره. ما من فرنسى واحد سيكون حُرًّا طالما ظل اليهود غير متمتعين بكامل حقوقهم. ما من فرنسى سيكون آمنًا، طالما أمكن أن يخشى على حياته يهودى واحد، فى فرنسا أو فى أى موضع من العالم أجمع.» (AS ص 153). ونص سارتر هذا، يحلِّل معاداة السامية باعتبارها «مخادَعة» (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب):

«إن معادى السامية يؤمن بوجود «مبدأ» ما، هذا المبدأ هو: « يهودى»، ويقوم - على سبيل المثال - بتحويل رذيلة كالبخل إلى رذيلة يهودية، ومِن ثَمَّ يجعله هو [معادى السامية] مُنكِرا للحجة القائلة بأنه يوجد من غير اليهود من هم بخلاء، ويوجد من اليهود من ليسوا كذلك.» (AS ص 56). ويحلل سارتر وضع اليهودى بوحيٍ من مفهومه - فى مؤلَّفه «الوجود والعدم» - لـ«الآخر» الذى يتحول إلى موضوع بفعل «النظرة» (يُنظر الفصلان السابع والثامن من هذا الكتاب). ويقارن سارتر هذا الموقف بذلك الذى فى قصة «المحاكمة» [أو «القضية» كما اعتيد القول فى الأدبيات العربية] للأديب النمسوى اليهودى الديانة، فرانز كافكا، فيكتب فى موضع آخر من «اليهودى ومعادى السامية» قائلا إن «اليهودى موضع محاكمة ممتدة، لا يعرف قضاته، بل حتى هيئة الدفاع عنه لا يعرفها إلا قليلا، لا يعرف ما هو متهم به، لكنه يعرف أنه يُعدُّ مذنبا.» (AS ص 88).

ربما كان محتوما ما جرى من «انتقاد الكثيرين لما قدَّم فى ذلك المؤلَّف من افتراضات عن اليهودية، من جانب سارتر هذا؛ الذى ليس يهوديا!» (Leak 2006 ص 79). وربما كذلك كان محتوما ما جرى فى وقتٍ لاحق من اكتشاف سارتر لاضطراره إلى الدخول فى مباراة تراشُقٍ عسيرة فى مواجهة إسرائيل، بشأن ما بينها وبين مصر، هو الذى - فى سنة 1967 - كان قد زار كلا من مصر وإسرائيل بصفةٍ ما (يمكن أن تصاغ فى عبارة «سفير غير رسمى»)، ثم عاود زيارة إسرائيل فى سنة 1978. ومن نفس القبيل وضْعُ سارتر بشأن ما بين إسرائيل والفلسطينيين. (يُنظر Hayman 1987 هوامش ص 418، و Leak 2006 هامش ص 129، و Cohen-Solal هوامش ص 409).

ثم فى سنة 1949 كتب سارتر مقدمة لمنتخبات من أشعار جديدة بالفرنسية لشعراء من الزنوج ومن أهالى ملقة، صدرت فى فرنسا بعنوان *Orphée noir* [«أورفيوس الأسود» بالفرنسية، و«أورفيوس» اسم إلـه الموسيقى والغناء عند الإغريق]، ليقول فيها: «ما الذى توقعتموه عندما انتزعتم الكمامة التى بفعلها بقيت هذه الأفواه صامتة؟ هل توقعتم تغنِّيا بمديحكم؟» (BO ص 115)، ثُمَّ يختتمها قائلا إن «الرجل الأبيض ظل - طيلة ثلاثة آلاف عام - يتمتع بمزيّة الرؤية دون أن يراه من ينظر هو إليه، واليوم ينظر إلينا هؤلاء السود من البشر؛ فترتد نظرتنا وتخترق عيوننا...» (BO ص 142). هذا بدوره تطبيق واقعى لنظرية سارتر فى مؤلَّفه «الوجود والعدم» عن «النظرة» (يُنظر الفصلان

السابع والثامن من هذا الكتاب)(24). وقد نال نص «أورفيوس الأسود» إعجاب فرانز فانون(25)، ذلك الطبيب النفسى الذى كان من أهالى جزر المارتينيك وأدرج اسمه ضمن القوات الذاهبة إلى الجزائر لتقمع باسم فرنسا ثورة شعب هذا البلد، ولكنه ما إن وطأ أرض الجزائر حتى انضم إلى الثوار! كذلك كان فانون بالغ التقدير لنص «اليهودى ومعادى السامية» (يُنظر Fanon 1986). وقد التقى سارتر بفانون قبل موت الأخير - فى سنة 1961 - بوقت قصير، وكتب تصديرا لمؤلّف فانون «الملعونون فى الأرض *Les Damnés de la Terre* [بالفرنسية]، الذى أبرز فيه فانون تحليله لحرب الاستقلال الجزائرية التى استمرّت - واستعرّت - بين سنتى 1954 و1962)، وحيث الإلهام لكثيرٍ من حركات النضال فى سبيل التحرر.

على أنه «منذ سنة 1955 واسم سارتر قد صار بالفعل مُرادفا لقضية استقلال الجزائر.» (Leak 2006 ص 107): كان من بين الموقّعين على «الإعلان بشأن حق رفض المشاركة فى حرب الجزائر» فى سنة 1960، و«فعلته» هذه أدت إلى خروج قدامى المحاربين إلى الشوارع فى مظاهرة تردد فيها هتاف «اقتلوا سارتر!» (Cohen-Solal 1987 ص 380)، ومرّتين جرى الشروع فى تفجير مسكنه: الأولى فى سنة 1961، والثانية قرب نهاية حرب الجزائر فى سنة 1962 بأقرب وقت؛ وهذا بسبب موقفه ضد فرنسا [الرسمية] كما هو واضح (Leak 2006 ص 116). ثم فى سنة 1971، وإن بدأ يستثقل وطأة السنين، راح سارتر يدعم المتاريس فى مظاهرات سنة 1971 التى قامت احتجاجا على مقتل شاب جزائرى ثبت أنه راح ضحية عدوان عنصرى (يُنظر Thompson 1984 ص 179). لكن باعتبار تورط فرنسا فى احتلال الجزائر، وأن قتال الجزائريين - فى سبيل استقلال بلادهم - لم يكد يبرح عناوين الصحف، وكاد يؤدى إلى انقسام المجتمع الفرنسى، فعلينا ألا نفاجَأ بكون سارتر أشد بكثير انشغالا بالجزائر منه ببلاد أخرى عانت من القهر، شأن جنوب إفريقيا. ويبدو أنه لم يرتبط فعلا بحركة مناهضة العنصرية، حتى بدء الستينيات من القرن العشرين (Leak 2006 ص 116).

نصان لسارتر: «الشيوعيون والسلام»، و«نقد العقل الجدلي»

اعترى علاقةَ سارتر بالشيوعية وبالنظم المنتسبة إليها، التعقيد والتشعب. لقد سلف رصدنا لهجمات الماركسيين - فى منتصف الأربعينيات من القرن العشرين - على فلسفة سارتر المتهمة عندئذ بأنها بورجوازية، وعقيمة أو «مضادة للفعل» -Anti activist بلغتهم. لكن فى بداية الخمسينيات من القرن العشرين، بدأ نوع من التقارب. وتوجد دلالة خاصة لما عُرف بـ«قضية ديوكلو» The Duclos affair فى سنة 1952: فى أعقاب مظاهرة شيوعية غفيرة قامت ضد زيارة قائد القوات الأمريكية فى كوريا لباريس، كان عائدًا إلى منـزله عضوٌ بارزٌ فى الحزب الشيوعى الفرنسى PCF [اختصارا لـ Parti Communiste FranÇais] هو جاك ديوكلو، حاملا زوجًا من الحمام لوجبة العشاء؛ فاعتقل وسُجن بتهمة محاولة استخدام الحمام فى التخابر مع الـنُشطاء من أعداء النظام!! كان سارتر عندئذ فى إجازة، وعندما عرف بهذا؛ فعلى حد قوله «كدت أفرغ ما فى جوفى بتأثير هذه الألاعيب الطفولية... ليس من يعادى لشيوعية إلا جرذا... وباسم الحرية والإخاء والمساواة توعدت البورجوازية ببغضاء لن يمحوها إلا موتى. عندما عدت على عجل إلى باريس، وجب أن أكتب وإلا اختنقت.» (S ص 198، وكذلك Beauvoir FC ص 262). كان ما كتبه سارتر هو نصه Les Communistes et la paix [أى «الشيوعيون والسلام» بالفرنسية]، الذى نُشر على ثلاث دفعات فى «الأزمنة الحديثة»، بين سنتى 1952 و 1954.

هذا الدفاع المشبوب عن الشيوعية، قد يبدو كمُنعطَف خارق للعادة! لكن سارتر - كمُدافعٍ عن الحرية - انحاز دائما إلى المقهورين، وفى ذلك الوقت لم يكن الشيوعيون موضعَ تنكيل الشرطة فى فرنسا فحسب، بل وكانوا ضحايا حملة شعواء فى الولايات المتحدة؛ قادها السناتور جوزيف ماكارثى وما هو تابع له من «لجنة المجلس بشأن الأنشطة المعادية لأمريكا» The House Committee on Un-American Activities.

بصفة أعمّ، أظهرت مسيرة تفكير سارتر بأكملها - بدءا من زيارته الأولى للولايات المتحدة فى سنة 1945 - انتباها متيقِّظا إلى الأبعاد الاجتماعية والسياسية للحرية. وقد كتبت سيمون دى بوفوار قائلة إنه عندما صدر «الوجود والعدم»: «كان سارتر يعتقد أن أى موقف يمكن تجاوزه بالمجهود الذاتى، وفى سنة 1951 عرف أن الظروف يمكن

أحيانا أن تسلبنا تجاوزنا هذا. فى هذه الحالة، ليس ممكنا أى خلاصٍ فرديّ، بل النضال الجماعى فقط.» (FC ص 242).

إلا أن التقارب مع الحزب الشيوعى الفرنسى لم يدم طويلا. أفَلا يجد كل مُنافِحٍ عن القيم الشيوعية نفسه آخذا فى حسبانه - على نحو ما - كل ما فى تلك الأنظمة - المنسوب إليها أنها شيوعية - من واقع؟! فى سنة 1950، أصبح وجود معسكرات «العمل التصحيحى» 'Corrective labour' camps السوفيتية فى علم الجميع. وكتب سارتر ومرلوبونتى افتتاحية لمجلتهما «الأزمنة الحديثة» تستمطر اللعنات، مما لم تكن نتيجته على الإطلاق تزيين صورتيهما فى قلوب أعضاء الحزب الشيوعى الفرنسى!! لكن فى سنة 1954 - وقد بات عندئذ على صلة طيبة بالحزب الشيوعى الفرنسى - قام سارتر برحلته الأولى إلى الاتحاد السوفيتى، بدعوة من مجموعة من الكُتّاب الروس. وهناك اشترك فى مسابقة لشرب الفودكا، فيها «خرّ غريمه على الرصيف، كَوْمًا متهاويا؛ فيما مثَّل لسارتر لحظة رائعة من الانتصار[!!]» (FC ص 230). لكنه هو نفسه أصيب فى اليوم التالى بانهيار ونقل إلى المستشفى ليعالج مما أصابه من ارتفاع فى ضغط الدم، وإن كان كذلك قد أجهد نفسه فى العمل! وإثر عودة سارتر إلى فرنسا أدلى بحديث لصحيفة Libération [«التحرير» بالفرنسية] عن انطباعاته، والتى لخصّها ما اتُّخذ للنص المطبوع من عناوين لافتة، من قبيل «حرية النقد مكفولة تماما فى الاتحاد السوفيتى» و«المواطن السوفيتى يواصل تحسين أوضاعه» و«هذا فى كنف مجتمع لا يعرف تقدُّمه توقُّفا» (حسبما ورد فى Hayman 1987 ص 316)(26). لكن عندما دخلت القوات السوفيتية عاصمة المجر فى سنة 1956، شعر سارتر بأن عليه قطع علاقاته بأصدقائه فى الاتحاد السوفيتى، « تماما، وإن بكل أسف» (حسبما ورد فى Thompson 1984 ص 113)، منتقدا الحزب الشيوعى الفرنسى لتأييده هذا التدخل بحماس. ويكتب سارتر قائلا إن «ما يعلّمه إيانا الشعب المجرى بدمه، هو الإخفاق التام للاشتراكية كسلعة مستوردة من الاتحاد السوفيتى.» (حسبما ورد فى Hayman 1987 ص 325-326).

لم يستتبع إخفاق الطراز السوفيتى من الاشتراكية إخفاق «الاشتراكية» بمعنى الكلمة دون أى صفة زائدة. كان سارتر قد زار كوبا فى سنة 1949، والتى سبقت ثورتَها بإحدى عشرة سنة، وعاود الزيارة عندما قامت الثورة فى سنة 1960، ليلتقى بإرنستو تشى

جيفارا وبفيدل كاسترو. زعماء كوبا الجدد هؤلاء، بُهر سارتر بشبابهم، بمثلما بكون ثورتهم غير مستهدية بأى مذهب كان، قائلا إنهم «حدثونى وقتا طويلا عن الثورة، حديثا متقدا. لكننى عبثا حاولت أن أحملهم على أن ينبئونى عما إذا كان النظام الجديد سينتهج الاشتراكية أم لا!» (SC ص 150). بمثلما قال إن «هؤلاء الرجال – المجتهدين فى عملهم، دون أن تفارقهم يقظتهم لحظة – يخوضون وهم معرضون لخطر أجنبى، حربا بهدف الحفاظ على مكسبيهما الثمينين للغاية: الحرية، وقوس الثورة الجديد، أى ما يجمع بينهم من ثقة وصداقة. لا بد للكوبيين أن ينتصروا، وإلا فسنخسر كل شىء... حتى الأمل!» (SC ص 146).

لكن – مثلما بشأن الاتحاد السوفيتى – فرض الواقع نفسه. وعندما قال سارتر كلمته، مُدينا تعذيب الشاعر [الكوبى] هبرتو باديلا؛ نبذه كاسترو (Hayman 1987 ص 444).

كذلك شهدت سنة 1960 صدور الجزء الأول من مؤلَّف سارتر «نقد العقل الجدلى» [*Critique de la raison dialectique* بالفرنسية] الذى ما فتئ يعمل فيه لسنين عدة، وقد صدر الجزء الثانى – من هذا المؤلف – بعد موت سارتر. هذا الكتاب العويص، يمكن أن يوصف بأنه مَسعَى إلى إيجاد تآلف بين الماركسية والوجودية. والبحث الدائر فيه يتركَّز فى كثير من مراحله التالية – على التساؤل عما فى كل من المذهبين من قُدرة على تحقيق تآلف كهذا أيا كان، ومِن ثَمَّ إن كان هذا المسعى متناقضا من حيث جوهرِه ذاته. والسؤال الأكثر تفصيلا هو عمّا إذا كانت تلك الصورة من الوجودية التى تتجلى من خلال ذلك المؤلَّف، مختلفة جذريا عن تلك التى جرى تطويرها فى «الوجود والعدم»؟ أو بعبارة أخرى، إذا كانت مسيرة تفكير سارتر... تفكيرِه فى الحرية والمسئولية والعلاقات بين الأشخاص، قد اعتراها بين سنتى 1943 و 1960 انفصام، أم أنه يوجد – نوعا ما – تطور طبيعى سلس؟ (يُنظر – على سبيل المثال – Flynn 1984). من المؤكد وجود حشد من المفردات الجديدة: Praxis [أى «تطبيق الفكر فى الفعل (وفقا لما تنص عليه الكتابات الماركسية)»]، و The practico-inert [وقد يصح كمُقابل فى العربية: «الفاعل المطبّق والعاطل فى آنٍ معا»]، و The group-in-fusion [وقد يصح كمُقابل فى العربية: «الجمعُ مُلتحِمًا»]، و Seriality [وقد

يصح كمُقابل فى العربية: «التسلسُلية»]. إلا أنه يمكن الدفع بأن هذه كلها ليست إلا ورثة «اكتسبوا معانى جديدة، لها صبغة اجتماعية وكذلك تم الامتداد بها إلى الأوضاع المادية للتاريخ» (Santoni 2003 ص 35) لحشدٍ سابق ليست مفرداته بأقل عددا، منها Being-for–itself [أى «الوجود لذاته»]، و Being-in-itself [أى «الوجود فى ذاته»]، و The Us-object [وقد يصح كمُقابل فى العربية: «ضمير الجمع المخاطَب – المعبر عنه بمقطع «نا» – كموضوع»]، و The We-subject [وقد يصح كمُقابل فى العربية: «ضمير الجمع – «نحن» – كذات»]! وقد يغلب على الرأى أن اتساق سارتر المتزايد مع الإلحاح على التصدى للظلم وللاستغلال المؤدى إلى التفاوت فى الأقوات، يواكبه تعميق الاقتناع بأن فى كل من البنَى القمعية والمؤسسات مكمن أسباب هذه الشرور، وبأن هذه وتلك لن يطيح بها سوى الفعل الجماعى... كل هذا حفّزه على تطوير مفاهيمه السالفة وتنقيتها، ثم إكسابها متانة.

هذا وإن صلة سارتر بالشيوعية قد كلّفته غاليا، على المستوى الشخصى؛ فعلى نحو أو آخر فرّقت بينه وبين كل من موريس مرلوبونتى وألبير كامو.

كان مرلوبونتى يصغر سارتر بثلاث سنوات بالضبط، وقد التقيا فى «المعهد العالى للتربية»، حيث شارك سارتر فى فضّ مشاجرة بين مرلو بونتى وبعض طلاب المعهد؛ بشأن ما أتاه مرلوبونتي وصديق له من «إنشاد بعض الأغانى التقليدية التى وجدها الطلاب متمادية فى ابتذالها.» (حسبما ورد فى Cohen-Solal 1987 ص 343). والاثنان كانا شغوفين بالفنومنولوجيا، كل منهما على طريقته. وقد عملا معا بأوثق صلة فى «الأزمنة الحديثة» منذ مستهلها. لكن إذ بدأ سارتر يخطو صوب الشيوعية، راح مرلوبونتى يبتعد! فى سنة 1950 استقال من منصبه كمحرر سياسى، ولكنه بقى رئيسا للتحرير بالاشتراك حتى سنة 1953، حين استقال بسبب تشدد سارتر واستبداده بسياسة تحرير المجلة: فى رد سارتر على هجوم وجهه إليه كلود لفور، لم يكن قد رفض حذف فقرة وجد فيها مرلوبونتي شيئا من المبالغة فحسب، بل وحذف تصديرا بقلم مرلوبونتي دون الرجوع إليه (Hayman 1987 ص 309، و Stewart 1998a: xxiv-xxv أى فى الصفحتين الرابعة والعشرين والخامسة والعشرين من المقدمة). لقد استشعر كل من الصديقين السابقين الكثير من المرارة. ونص مرلوبونتى المُعنْوَن «سارتر والبلشفية الزائدة»

Sartre and Ultra-Bolshevism أعقبه نص سيمون دى بوفوار المُعنْوَن «مرلوبونتى والسارترية الزائفة Merleau-Ponty and pseudo-Sartreanism (والنصان يرجعان إلى سنة 1955). إلا أن مقال سارتر بمناسبة موت مرلوبونتى فى سنة 1961، يمس شغاف القلب:

«ما زال فى ذاكرتى مرأى آخر تعبير اكتسى به وجهه الحزين – وقد افترقنا فى شارع «كلود برنارد» – مُحبَطا ومُطْبقا فجأة. إنه [مرلوبونتى] يظل بداخلى، قرحا أليما ينكأه الحزن والندم وشىء من المرارة... ما كان بيننا فى النهاية من سوء تفاهم – والذى ما أمكن أن يكون له أى أثر، لو قدِّر لى أن أراه فى حياته ثانية – صُنع من نفس نسيجِ سائرِ ما كان بيننا... مُظهرا ما بيننا من عاطفة متبادلة... لكنه كذلك أظهر أن كلا منا قد تجاوز فى حياته هذا الذى كان بيننا...» (S ص 225)(27).

أما عن ألبير كامو، فبالرغم من الربط فى أذهان الجمهور بين اسميهما هو وسارتر، فإنهما – على عكس ما كان سارتر ومرلوبونتى – لم يكونا قط على صلة وثيقة بوجه خاص. ثم وقعت القطيعة النهائية بينهما، بسبب عرضٍ لمؤلَّف كامو عن التمرد والثورة والقتل، المُعنْوَن «الإنسانُ ثائرًا» *L'Homme révolté* [بالفرنسية]. لم يكن سارتر هو الذى كتب العرض. كان قد كره الكتاب، وميالا إلى مجرّد إهماله. «فى نهاية الأمر بات صمت الأزمنة الحديثة أفصح مما أمكن أن يكون به أى عرض، مهما كانت سلبيته.» (Leak 2006 ص 102). وفى مايو سنة 1952 نشر فرانسيس جانسون – وهو مؤلِّف كتاب عن سارتر – عرضا لمؤلَّف كامو. وقام ألبير كامو بهجمة مضادة غاضبة، مُصوِّبا طلقاته لا إلى جانسون بل إلى سارتر، وفى هذه المرة كان سارتر هو الذى كتب، مجيبا الهجوم المضاد بمزيد من الهجوم، و«مُبديا – بلا أى تلطُّف – قسوة فاقت الغضب الذى أظهره كامو.» (Santoni 2003 ص 124) ومن حينها لم يتبادل كامو وسارتر كلمة واحدة. ومات كامو فى حادث سيارة، سنة 1960.

ما الذى كان فى الحقيقة موضع الخلاف بينهما؟ فى عُرف آنى كوهين سولال (Cohen-Solal 1987 ص 333) أنه كان متعلِّقا بـ«مسألة الحرية فى الاتحاد السوفيتى»: كانت «الأزمنة الحديثة» قد أدانت معسكرات العمل السوفيتية، لكن المجلة لم تكن قد مضت إلى ما هو أبعد؛ بإدانة الستالينية من حيث جذورها ذاتها. لكن جوهر النزاع بين

سارتر وكامو - كما يذهب سانتونى (Santoni 2003 ص 8) - كان ذا أساس أعمق من هذا: كان من رأى كامو أن العنف لا يمكن تبريره أبدا، حتى إن كان فى سبيل الثورة على القهر. وسارتر كان يبدو أنه يقول بعكس هذا. ورغم أن «نقد العقل الجدلى» لم يكن قد صدر بعد، ولا كذلك تصدير سارتر لمؤلَّف فانون «الملعونون فى الأرض»، فإن آراءه فى العنف ترجع بداية تطوُّرها إلى نصه «الشيوعيون والسلام»: كانت دعواه هى أنه فى مجتمع قائم على القهر، يكون العنف محتوما. وقد طفق سارتر ينكر دائما أن العنف مُبرّر كوسيلة لغاية. لكن البعض - ومنهم محب السلام رونالد سانتونى - قد وجدوا موقفه قريبا إلى هذا، على نحو مقلق بعض الشىء.

كان «نقد العقل الجدلى» آخر عمل فلسفى أصدره سارتر. وليس معنى هذا بالطبع أنه توقف عن الكتابة! لقد استمر فى العمل فى المجلد الثانى من «نقد العقل الجدلى». وفى سنة 1963 صدرت سيرته الذاتية Les Mots [أى «الكلمات»]، ثم فى شتاء سنتى 1971 و 1972 أصدر سارتر ما كتبه عن مواطنه الروائى جوستاف فلوبير من سيرة مستفيضة. لكن بعد أزمة قلبية خفيفة فى سنة 1971، ثم أخرى أقسى منها فى سنة 1973، ومع بدء إيصاره فى التدهور: أخذ عمرٌ من العمل الزائد يؤْذن بالانقضاء.

تقلبات الحركة الطلابية فى سنة ١٩٦٨. وبنى ليفى، و«الأمل الآن».

فى سنة 1966 - ودوى حرب فيتنام يتواصل فى الأسماع طيلة سنوات سبقتها - دُعى سارتر إلى الانضمام إلى «المحكمة الدولية ضد جرائم الحرب فى فيتنام» التى تزعمها برتراند رسل، ذلك الفيلسوف الذى يُعد - من بين أقرانه البريطانيين - أحد القلائل الجديرين بحمل لقب «المثقف الملتزم».

وكذلك كانت حرب فيتنام أحد العوامل المسببة لاضطرابات الطلبة فى العام الجامعى 1967-1968. فى كل من الولايات المتحدة وفرنسا، وحيث جرت مصادمات بين شرطة مقاومة الشغب والطلبة؛ وفى مايو سنة 1968 «رؤيت المتاريس فى الحى اللاتينى لأول مرة منذ حركة الـ«كوميون» الشهيرة La Commune de Paris فى سنة 1871». (Leak 2006 ص 130). وفى حرم السوربون قال سارتر كلمته، فى صف الطلبة. كانت مواجهات عنيفة قد وقعت فى الشوارع، ونُظِّم إضراب عام، وأحدق بالحكومة خطر الانهيار. وعلى الأثر تكونت جماعات صغيرة Groupuscules

[بالفرنسية] ثورية من الشباب الذين ارتأوا حركة ثمانية وستين باعتبارها مجرد بداية لا غاية، والذين كان الشيوعيون موضع ريبتهم بقدر ما كان ديجول موضع بغضهم. (Leak 2006 ص 132). ودعت إحدى هذه الجماعات، وهى Gauche Prolétarienne [أى «اليسار البروليتارى»] سارتر لإدارة جريدتها، والتى اختير لها اسم La Cause du Peuple [أى «قضية الشعب»]. ومن خلال هذه الجماعة كوّن سارتر صلة صداقة قوية بشاب - كان عندئذ يتخذ الماوية مذهبا - هو بنى ليفى، والذى عُرف باسمه المستعار: بيير فيكتور. وعندما بدأ سارتر يفقد بصره فى سنة 1973، استعان بليفى كى يقرأ له، وفى نهاية الأمر اتخذه كسكرتير.

وفى وقت سبق بقليل موت سارتر فى سنة 1980، أجرى معه ليفى - والذى أصبح فيما بعد يهوديا أصوليا - سلسلة من الأحاديث. وهذه نشرت فى صحيفة Le Nouvel Observateur [التى جرت العادة على الإشارة إليها فى أى من اللغات - على اختلافها - بالاسم المختصر: «لو نوفل أوبس»] وسارتر على فراش الموت، وأعيد نشرها سنة 1991 فى مجلد بعنوان L'Espoir Maintenant [أى «الأمل الآن»] وهى «سلسلة من المناقشات الشيِّقة، طرفا كل منها نجمٌ - يخبو - وشاب: سارتر - فى حديثٍ إلى ليفى - يُواجَه بتحدٍ لقدرته على توجيه النقد إلى جانبٍ مهم من حياته. إنه يتحرك فى اتجاهات غير متوقعة، ويصغِى إلى أفكار جديدة، بل ويقترح أخرى.» (Aronson 1996 ص 3).

مثلما فى مؤلَّف سارتر «نقد العقل الجدلى»، كان مما ناقشته هذه الأحاديث مدى اختلاف اتجاهات تفكيره غير المتوقعة هذه عن اتجاهاته السابقة. ومن هذا - على سبيل المثال - قوله إن «ظنّى اليوم هو أن كل ما يمْثُل كَوعيٍ فى أىٍّ من اللحظات، مرتبط - بالضرورة - بوجودٍ آخر، ومِرارا ما يكون مُبتعثا منه... أما فى «الوجود والعدم» فكنت قد تركْتُ الإنسان حرا مستقلا بأكثر مما ينبغى.» (HN§4). ما مدى كون هذا التغيّر أساسيا؟ وعلى نحو مشابه يقر سارتر بأن مؤلفه «اليهودى ومعادى السامية» قد ركّز على نحوٍ مانع بأكثر مما ينبغى Too exclusively على «اليهودى كضحية لمعاداة السامية... وأنا الآن أعتقد فى وجود واقع يهودى لا يقتصر على ما أوقعته معاداة السامية باليهود من أذى.» (HN§12). أيكون هذا - من جانب سارتر - تعميقا للتمعّن مبالغا فيه، ابتعثته

صداقته الوثيقة بعدد من اليهود، من بينهم ابنته بالتبنى آرليت وليفى نفسه؟

إلا أن هذه الأحاديث قد أثارت أسئلة ما كاد يمكن أن يثيرها «نقد العقل الجدلى»، بالتحديد لأنها كلمات رجلٍ مُسنٍّ ومُعاق، فى محادثة مع آخَر يتمتع بالشباب. كانت سيمون دى بوفوار على اقتناع بأن ذلك المتعجرف والاقتحامى الذى هو ليفى، قد استغل الـمُسنّ والـمُلاين الذى هو سارتر!! لقد «أفزعتها طبيعة التصريحات التى انتُزعت من سارتر.» (AFS ص 119). وارتأى آخرون أن الأحاديث «تحوِى كلا من راديكالية سارتر السالفة - فى كامل قوتها - وقابليته للتحقق من مصداقيته هو نفسه، بمثلما للتغير والتحرك فى اتجاهات ذات جِدَّة أخّاذة!» (Aronson 1996 ص 12)، بل - وكما رأى آخرون بعد - حوت تلك الأحاديث «تبادلية» Reciprocity بل وربما كذلك «فكرا جامعا» Plural thought ، وهذان من بين التعبيرات التى اكتسبتها لغة سارتر فى مراحلها اللاحقة (Aronson 1996 ص 12-14). أم هل كان سارتر مجرد «رجل عظيم توقع ليفي أن يستمد منه غذاءً لأفكاره هو؟» (يُنظر مقتطف لسارتر فى Aronson 1996 ص 12)، أم هل يصدق كل من هذه التفسيرات بدرجة أو بأخرى، كما يشهد بهذا مفهوم سارتر لما فى الواقع الإنسانى من التباس؟ (تُنظر Cohen-Solal 1987 ص 510-519 و Aronson 1996).

فى مقالٍ كُتِب باللغة الإيطالية بمناسبة موت سارتر (وردت مقتطفات منه فى Cohen-Solal 1987 ص 521)، جاء هذا الذى يبدو لى ختاما مناسبا: «لقد عاش ومات مُسرع الخطى... كريما... يزيح بعضا من العقبات... يعثر ويثب قائما... مشكِّكًا على الدوام فى حقيقة كل شيء: حياة رائعة.»

الهوامش:

1 - من بين ما كتب من سِيَرٍ عن حياة سارتر، يُعدُّ ما قامت به آني كوهين سولال (Cohen-Solal 1987)، نموذجيا. أما تلك التى حررها برنارد هنرى ليفى (Lévy 2003)، هائلة الكم، وبالغة التَفَرُّد والتى تغلب عليها النـزعة الذاتية، والرائعة - رغم كل هذا - فى كثير من المواضع، فقد حظيت عند صدورها بردود فعل كثيرة! وجانب من هذا يرجع إلى ما لكاتبها نفسه من ذيوع صيت! لقد ساهمت هذه السيرة فى إعادة إحياء الاهتمام بسارتر، فى وقت شهد بدء نجمه فى الأفول. وبالطبع توجد سير أخرى، منها مثلا ما كتبه رونالد هِيمان (Hayman 1987)، ثم أندرو ليك فى وقت أقرب (Leak 2006). وفى عمل كل من هيمان (المصدر عينه: ص 486-511) وكريستينا هاولز (Howells 1992 فى الصفحات ix-xvi [أى التاسعة إلى السادسة عشرة من المقدمة]) تقاويم تاريخية مفيدة. كما نجد كذلك لدى هيمان ربطًا بين أحداث حياة سارتر والأحداث العالمية. بينما يُعدّ

مؤلف ويلي طومبسون (Thompson 1984) تأريخا من الطراز الذى يتابع كل سنة بتلك التى تليها.

2 - لنا أن نُعدّ مؤلَّف ستيوارت شارميه (Charmé 1984) دراسة قيِّمة للصلات بين الوجودية والتحليل النفسى الفرويدى، وبين التحليل النفسى الوجودى والمشروع الأساسى، وبين المشروع الأساسى وسيرة الحياة. هذا وإن كان مشروع هذا المؤلَّف هو بحث «المخادعة»!

3 - تُعد خطابات سيمون دى بوفوار ونصوصُها التى اختطّت فيها سيرة ذاتية، بل وأعمالها الروائية، مصادر للمعلومات عن حياة سارتر؛ ذات أهمية لكتاب السير.

4 - والتى يتم الحصول عليها بالنجاح فى مسابقة، ثم بمقتضى هذا يكون تأهيل الحاصل - على هذه الإجازة - للعمل بالتعليم العالى، سواء بالتدريس فى مدارس الليسيه أو فى الجامعات.

5 - وهذا فى سنة 1964. وقد برّر سارتر رفضه فى تصريح عنوانه: «إن على الكاتب أن يأبى الاستسلام لمحاولات جعله مؤسسة.» (يُنظر Thompson 1948 ص 144-145 و Leak 2006 ص 123).

6 - كان سارتر قد جرّب تعاطى عقار الـ«مسكالين» Mescaline [المستقطر من نوع من الصبار يكثر غرسه فى المكسيك عنه فى غيرها] فى سنة 1953. وما خَبَرَه عندئذ من هلاوس، وفّر مادة لبحثه فى الموضوع على صفحات الجزء الرابع (§3) من مؤلَّفه «المتخيَّل» *L'imaginaire*.

7 - يسترعى أنتونى مانسر (Manser 1966 ص 11-12) الانتباه إلى صور البدن بالغة التفشّى فى رواية «الغثيان»، بل وما تنم عنه هذه الصور من تفشى الغثيان فيها هى نفسها أيضا. ومانسر يقرأ الرواية باعتبار أن ما تُلهمنا به من رسالة هو ضرورة إحلالنا محل مقولة ديكارت: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود.» مقولة أخرى فحواها: «أنا مرغم على التفكير والشعور، إذن فأنا موجود. والذى يرغمنى على التفكير والشعور هو بدنى.»

8 - يُنظر لمانسر (Manser 1966) الفصل الأول من مؤلَّفه [الواردة تفصيلاته فى ثبت المصادر الملحق بهذا الكتاب] حيث بحثٌ ممتاز لنفس مفهوم الرواية الفلسفية.

9 - كان بحث سارتر ذاك بعنوان: «نيتشه: هل كان فيلسوفا؟»

10 - يذكرنا برنارد هنرى ليفى (Lévy 2003 ص 102) بأن برجسون فى أيامه كان شخصية لها من النجومية ما يمكن بالفعل أن يعادل نجومية سارتر! كانت محاضرات برجسون فى الـ«كوليج دى فرانس» ملتقيات ناجحة للمجتمع الراقى... «الجمهور يتدافع لكى يستمع إليه، وهو جمهور يختلط فيه الجامعيون القادمون من الحى اللاتينى وأصحاب الأقلام والفاتنات من النساء.»

11 - تلك المحاضرات استهزأ بها صديق سارتر ومعاصره بول نيزان فى كتابه *Les Chiens de garde* [«كلاب الحراسة»]. والظاهر أن برنشفيج كان يعروه انطباع بأن سارتر هو الذى كتب ذلك الكتاب؛ وهنّأه على إنجازه، قائلا - ولكن بلا أى ضغينة - «[أهنئك] وإن كنتَ بالتأكيد لم تُعنِنى.» (S ص 90).

12 - بل إنه وفقا لما ذكرته سيمون دى بوفوار، كان سارتر قد قرأ - فى سنة 1927 - بحثا قصيرا لكارل ياسبرز بعنوان «الباثولوجيا [علم الأمراض] النفسية» Psychopathology. وهذا البحث هو نفسه علامة فاصلة فى الباثولوجيا النفسية المستوحاة من علم الظواهر (الفنومنولوجيا) Phenomenological psychopathology. لكن يبدو أن مصطلح الـ«فنومنولوجيا» لم يعنِ له شيئا عندئذ ولم يرسب فى وعيه (Beauvoir PL ص 39).

13 - فى عرضِ برنارد هنرى ليفى (Lévy 2003 ص 112-113) لهاتين الروايتين عن التقاء سارتر بالفنومنولوجيا، يراهما هو [ليفي] صورتين مختلفتين يصعب إلى حد ما التوفيق بينهما. وبالتأكيد أنهما ليستا كذلك. وهو يقدم رواية ثالثة (المصدر عينه [لبرنارد هنرى ليفى] ص 113) موضوعها محادثة لسارتر مع فرناندو جيراسي، وحيث قال له سارتر إنه «يريد أن يصف حجرا أو آخر على نحو فلسفى.» وجيراسي أجاب بأن هذا بالضبط هو الذى يستغرق ما يفعله هوسرل.

14 - كان مفهوم هوسرل لمشروعه هو الفكرى، يتبدل باستمرار. وأنا أركز هنا على عَمَله «تأملات ديكارتية» لسببين أولهما أن المفهوم المُعرب عنه ثمّت، يتزامن على وجه التقريب مع التقاء سارتر بالفنومنولوجيا. والسبب الثانى هو أن هذا العمل وجيز، كما أنه - نسبيا - فى متناول اليد.

15 - بالتأكيد أن هوسرل لم يكن أول من يستخدم المصطلح؛ فعلى سبيل المثال استخدمه هيجل فى عنوان عمله العظيم «علم ظواهر الروح» Phänomenologie des Geistes [بالألمانية] سنة 1807، وحيث انطلق هو [هيجل] من تمييز أيمانويل كانْت بين الظاهرة Phnomena وهى الشىء كما يبدو لنا، والجوهر Noumena وهو الشىء كما هو فى حد ذاته. كذلك استُخدم المصطلح من قِبَل عالم النفس كارل شتومف [1848-1936]،

المعاصر [لهوسرل] على وجه التقريب. يُنظر Spielberg 1961-9 في الصفحة الثانية من مقدمة الجزء الأول من المجلد الأول Vol.1: Part I.ii.

16 - قد يكون تعبيرا عن مدى الشعبية التي باتت من نصيب الوجودية بحلول وقت صدور هذه الترجمة، ما كتب على غلافها من عنوان فرعي نصه An Existentialist Theory of Consciousness [نظرية وجودية في الوعي] بدلا من العنوان الفرعي للأصل الفرنسي وهو *Esquisse d'une description phénoménologique* [مجملٌ توصيفٍ فنومنولوجي]!!

17- ليست المثالية المتعالية لدى هوسرل مطابقة لنظيرتها لدى أيمانويل كانْت، كما يوضح هوسرل نفسه في نفس الفقرة.

18 - الفقرة الواردة في هذا الموضع من المتن، والمتضمنة عبارة من الترجمة الإنجليزية (بين علامات تنصيص في متننا العربي، وهنا في الهامش جعلنا الحروف المكتوبة بها نصها الإنجليزي مائلة) لمؤلّف هيدجر (تلك الترجمة الواردة تفصيلاتها في ثبت المصادر الملحق بهذا الكتاب) هي كالتالي: Addressing this question required taking as its starting point the 'vague' average understanding of Being possessed by the Being which is such that 'in its very Being that Being is an issue for it'.

وعلى سبيل المزيد من التيسير على القارئ، نورد هنا من الترجمة الفرنسية - التي قام بها Rudolf Boehm و Alphonse de Waelhens - لنفس المؤلّف (والصادرة عن دار Gallimard سنة 1964 في سلسلة «مكتبة الفلسفة» Bibliothèque de philosophie، وهي السلسلة التي أسسها سارتر ومرلوبونتي)... نورد العبارةَ المقابلة لتلك التي اقتطفتها المؤلفة من نص هيدجر في ترجمته الإنجليزية (والواردة أعلاه - في هذا الهامش - بحروف مائلة كما سبق الذكر). وهي كالتالي: Il est cractéristique de cet étant que avec son être et par son être cet être lui soit ouvert. (ص 28). أ.ع.ب.

19 - في عمل هاولز (Howells 1979) بحث ممتاز لما بين سارتر وفرويد من صلات. كذلك يُنظر الكتاب الرائع الذي لبنديكت كانون (Cannon 1991)، وهو [كانون] نفسه معالج نفسي ممارس [وتشير المؤلفة إلى كانون بضمير الغائب المؤنث!! وهو خطأ نُحَذِّرُ منه قارئ الأصل الإنجليزي للكتاب. أ.ع.ب.].

20 - لا جدال في هذا بشأن مرلوبونتي، بما أن مجهوده الفكري (في PP) يتشابك بوضوح مع نظريات علم نفس الجشطلت. ولايتم التقاط هذا الخيط في عمل سارتر بنفس الكثرة. لكن باحثا مثل أدريان مِرفيش (على سبيل المثال في [بحثه الواردة تفاصيله البيبليوجرافية في ثبت المصادر برمز] Mirvish 1984) يُشكل استثناءً بارزا.

21 - بناء على أسس من علم الاجتماع، تُدلِّل آنا بوشتي (Boschetti 1985) على الدور المركزي لدورية Les Temps Modernes [«الأزمنة الحديثة»] ولتأسيس الوجودية على صفحاتها، في استحواذ الوجودية على الرأي العام خلال «سنوات سارتر».

22 - هنا بالمثل يمكن استيحاء علم الاجتماع لتقديم تفسير أعمق لاستحواذ هؤلاء المفكرين الآخرين على الرأي العام [بعد ما كان من استحواذ الوجودية عليه]، بارتكاز على ما كان من تأسيس فكرهم على صفحات دورية Critique [«النقد»]؛ والتي مثّلت المنافس الرئيسي لـ«الأزمنة الحديثة». يُنظر Boschetti 1985.

23 - في سنة 1953 جرى اللقاء الوحيد بين سارتر وهيدجر، وكان لقاءً وجيزا جدا.

24 - يُنظر Gordon 1995 حيث يجري تفصيل هذا التحليل.

25 - غير أن هذا لم يمنع فرانز فانون من أن يكون لاذعا في نقده. يُنظر Fanon 1986.

26 - على نفس النحو عاد سارتر من الصين - التي زارها هو وسيمون دي بوفوار سنة 1955 - مأخوذا بما رآه فيها. وقد عبّرت سيمون دي بوفوار عن إعجاب كل منهما بـ«روعة الانتصارات التي أحرزت - في ما لا يجاوز بضع سنين - على الكوارث التي ناءت بها الصين في زمن سابق: القذارة والحشرات ووفيات الأطفال والأوبئة وسوء التغذية المستديم والجوع. لقد أوتي الناس [هناك] كساءً وسكنا نظيفا، وما يأكلونه.» (FC ص 345).

27 - يعيد جون ستيوارت (Stewart 1988a) نشر هذه النصوص الثلاثة، وكذلك الرسائل المتبادلة بين سارتر ومرلوبونتي أثناء المشاجرة. وفي عمل ليديا جويهر (Goehr 2005) بحثٌ ممتاز في اختلاف مفهوم كل منهما، لما هو «المثقف [أو المفكر] الملتزم» Intellectuel engagé [بالفرنسية].

القسم الأول

أقرّ بأن فى تقسيم هذا الكتاب إلى قسمين بعض التعسف. ذلك أن هناك تشابكا يستحيل تفكيكه بين نتائج المنهج الذى يستخدمه سارتر وهذا المنهج نفسه، وهو الفنومنولوجيا (علم الظواهر) بصحبة ملحق لا غنى عنه أطلقت عليه اسم «العلاج السارترى» Sartrean Therapy . لكن لأن بعض جوانب تشابك المنهج بنتائج له، يظهر مباشرة باعتباره أكثر وضوحا من البعض الآخر؛ فقد أفردْتُ موضعا للفصلين اللذين موضوعهما توصيفات الوعى والـمُخادَعة، فى معيّة الفصلين المنهجيين بالقسم الأول.

الفصل الأول

الفنومنولوجيا : علم الظواهر

لعمل سارتر الشامخ «الوجود والعدم» عنوانٌ فرعى هو «بحث فنومنولوجى فى الأنطولوجيا»(1). «الفنومنولوجيا» (علم الظواهر) هى المنهج الفلسفى الذى سنشرحه فى هذا الفصل، و«الأنطولوجيا» (علم الوجود) هى الدراسة الفلسفية للكينونة أو للوجود أو للواقع. وسارتر فى متابعته لهيدجر (ينظر أعلاه: «حياة سارتر») يدرك نقطة بدء الأنطولوجيا باعتبارها استكشاف ما يدعوه «الواقع الإنسانى Human reality»، وما يدعوه هيدجر Dasein [بالألمانية] أو «الوجود ثـمّة» There-being.

وهدفى فى هذا الفصل هو توضيح ما يتعلق به المنهج الفلسفى المسمى بـ«الفنومنولوجيا»، فى عُرْف سارتر على الأقل. وهذا ليس بتوخّى الدقة التاريخية بقدرِ ما بطريقةٍ قابلةٍ عَمَليًّا للفهم (2). هيدجر يرجع بنا إلى الجذور اللغوية فى اليونانية لكلمة «الفنومنولوجيا»(BT هامش ص 34)، فكلمة «فنومنون» Phenomenon تعنى – فى تلك اللغة – ما يُظهِر نفسه، أو «الظاهرة»، وبإضافة مقطع لوجى المشتق من كلمة «لوجوس» Logos التى تعنى على وجه التقريب «الـمَعْنَى» أو «الفحوَى» تتكون كلمة «فنومنولوجيا» التى تَعنى العلم بما فى الظاهرة من «مَعْنَى» [وعلى هذا النحو فإن إضافة مقطع «لوجى» إلى آخرِ سابقٍ عليه، تَعنِى تعميقَ العلم. فعلى سبيل المثال تعنى كلمة«الجيولوجى» Geology «علمَ طبقات الأرض»، لأن المقطع الأول منها – «جيا» – هو اسم إلـهة الأرض عند الإغريق]. وبما أن إظهار الأمر نفسَه هو الظهور، فلنا أن نقول إن الظواهر هى «مظاهر» Appearances . وكثيرا ما يستخدم سارتر كلمة «مظهر» فى محل كلمة «ظاهرة». إلا أن هذا خليق بتضليل أولئك الفلاسفة القادمين إلى مجال البحث هذا وهم مُحمّلون بتمييز – جاهز سلفا – بين المظهر والحقيقية، فهم سيفترضون أن الفنومنولوجيا تدرس الكيفية التى بها تبدو الأشياء، فى مواجهة كيفية كون الأشياء فى

الحقيقة(3). لكن ليس أى من هذا التباين هو المقصود، وإلا فكيف يمكن أن يوجد «بحثٌ فنومنولوجى فى الأنطولوجيا»؟ فلنعد إلى الإغريق! إذا قلت إن «سحابة أظهرت نفسها فى الأفق»، فأنا لا أعنى بهذا أن السحابة «يبدو» أنها توجد فحسب وإنْ كان ممكنا فى الحقيقة ألا يكون لأى سحابة وجود(4)!

فى الوقت نفسه فإن الظهور هو الظهور لأحد [من البشر]. وإذن فإن لنا كذلك أن نقول إن الفنومنولوجيا (علم الظواهر) هى بالمثل دراسة «التجربة». لكن هذا المصطلح - شأن مصطلح «الظهور» - هو بدوره مُعرَّضٌ لكثير من ضروب سوء الفهم. من الزاوية التاريخية فإن التوَجُّه الفلسفى المعروف باسم «التجريبية» Experimentalism الذى يوحى - بحكم الأصل اللغوى لاسم هذا التوجه نفسه - بأنه مذهبٌ يُعدّ التجربة أساسية... هذا التوجه الفلسفى قد بدّل فى مفهوم التجربة بحيث لم يعد ممكنا التعرف على هذا المفهوم. فكما يفترض الفيلسوف جورج سانتيانا، فإن كلمة «التجربة» بدأت كلفظٍ مدلولُه «ذلك القدر من المعرفة والتأهب، الـمُستحضر من الاتصال بالأحداث بواسطة مخلوق قابل للتعلم وذكى .A teachable and intelligent creature» (Santayana 1922 ص 189) بالمعنى الذى يدل عليه حديثنا عن «سائقٍ للقطار، مجرِّب» أو عن «حكمة التجربة». وقد حول التجريبيون هذا اللفظ إلى «مفردة قابلة للجمع» Pluralizable term، وهى «التجارب» التى بات مدلولها لا الانخراط فى العالم بواسطة الفعل والممارسة والاستكشاف، بل النتيجة السببية - المفترضة فى الذهن - لإدراك صفاتٍ للعالم، هى صفات مُفترَضة Putative وذَرِّيّة Atomistic: موضوعات داخلية وخاصة وذرية، تعرف كذلك بـ«الأحاسيس» أو «الانطباعات» أو «التصنيفات». بنهاية هذا التبدُّل الإدراكى وجد التجريبيون- وهم «العَمَليون من الناس» - أنفسهم وعلى نحو فيه مفارقة، «حسّيين مبهمين، مستغرقين فى تأمُّلٍ شبه نرجسى لأحوالهم الذهنية» (المصدر عينه [لسانتيانا] ص 192). وهذا يبدو كحالةٍ نموذجية لما يسميه جالن ستروسن «الجعل من مصطلحٍ ما، مرآة» Looking-glassing a term، أى استخدام المصطلح «بطريقةٍ ما، وفقا لها يحل ما يعنيه بالمصطلح مستخدمُه، محلَّ ما يعنيه المصطلح أصلا.» (Strawson 2005 ص 43)!! أما الفنومنولوجيون فإن تشديدهم على التجربة قد يجعلهم يبدون مثل التجريبيين، ولكن مفهومهم للتجربة هو

بالقطع ليس ذلك الذى للفلاسفة المعروفين بالتجريبيين. بل على العكس تمثِّل التجريبية مَرمَى أساسيا يصوب إليه الفنومنولوجيون سهام فلسفتهم (يُنظر الفصل الثاني من هذا الكتاب).

وبالرغم فإننا نجد مختلف الفنومنولوجيين يعربون عن هذا بطرق مختلفة، ذلك أن فى الإمكان إدراك دراسة الظاهرة باعتبارها تمر بمرحلتين: الأولى وصف الظواهر، والثانية استنباط ماهياتها من هذا الوصف. لدى سارتر ومرلوبونتي لا تصل هذه المرحلة الثانية إلى درجة الكمال ما لم يتم تحديد صلة هذه الماهية بواحد أو آخر من المعالم الأساسية للواقع الإنسانى. مِن ثَمَّ فإن سارتر - فى استكشافه للخيال - يسجل أننى عندما أتخيل بيير الموجود فى لندن، «يظهر لى [بيير] باعتباره غائبا» وهو «ما يكفى لتمييز موضوع الإدراك [عن الموضوع المُتخيَّل. ك. م.]» (Psyl ص 261)، ولتبيُّن أنه فى الخيال «يتاح الموضوع فى غيابه»، بينما فى الذاكرة «يتاح الموضوع الآن مثلما [كان] فى الماضى» وما إلى ذلك. هذه تُشكِّل بالتأكيد ملامح مهمة لماهية الخيال. لكن سارتر يأبى التوقف ثمّت، بل يطرح السؤال الأشد أساسية بكثير: «أيمكننا إدراك وعيٍ لا يَتخيَّل أبدا»؟ (Psyl ص 261). ويتضح أن الإجابة هى «كلا»، لأنه بدون القدرة على تخيل أوضاع للأمور لم توجد بعد، لا يمكن للبشر أبدا أن تكون لهم أفعال؛ ومِن ثَمَّ لن يكونوا أحرارا (Psyl ص 269-273). وإذن فإن الاستكشاف الفنومنولوجى لماهية الخيال كإحدى مواضعات الوعى، يتطلب وضع الخيال فى صلة بأحد معالم الواقع الإنسانى هو الحرية، التى يدركها سارتر باعتبارها أساسية على الإطلاق Absolutely fundamental، وبهذا يبرهن على أن موقع الخيال فى الواقع الإنسانى هو فى المركز.

فيما يلى يتم تكريس القسمين الأولين من هذا الفصل لبحث هاتين المرحلتين، على نحو ما فصّلهما وطبقهما سارتر ومرلوبونتي. وفى القسم الثالث من الفصل أُجرِى العمل على أحد أمثلة الفنومنولوجيا فى التطبيق، لكى أتوصل إلى الإمداد بمزيد من التفاصيل. ومتى بلغنا هذه المرحلة فقد أصبحنا فى وضع يتيح تبديد بعض الارتباك بشأن مصطلح «الوجودية»، الذى يرتبط لدى كل من سارتر ومرلوبونتي بالفنومنولوجيا (علم الظواهر). وأختم الفصل بالنظر فى اعتراضٍ - بالغ العمومية - قد يوجه إلى المشروع الفنومنولوجى بأكمله، وهو اعتراضٌ يمكن توجيهه عن طريق السؤال «عما إذا

كانت الفنومنولوجيا تفترض مجرد افتراض أن الظواهر **حقيقية**؟ وما إذا كان محتملا أن يكون هذا الافتراض خاطئا؟»

الاختزال الفنومنولوجي:

وصف الظواهر

استحدث هوسرل مصطلح « الاختزال الفنومنولوجي» والذي تنوعت نعوته له بين «التحجيم الفنومنولوجي»، مستخدما الكلمة الألمانية Epoche [التي ينصرف معناها في لغتها أصلا إلى «الفترة الزمنية المحدودة»] و«حصر العالم الموضوعي «بين قوسين»» و«وضع الأشياء خارج الساحة» (CM 20)، على نحوٍ يتماشى - بمعنى ما - مع الشك الذي قال به ديكارت، أي تعليق الحكم Suspension of judgment. ولقد سلف لنا أن سجلنا أن جانبا مما طالبنا به هوسرل من «وضع بين قوسين» أو من «إقصاءٍ إلى ما بين الأقواس» To bracket off هو حقيقة ما يُدّعَى من وجود للأشياء التي ندركها، من قبيل مكعب النرد ذاك الذي أكسبه هوسرل شهرة! وكما لاحظنا أيضا فإن سارتر اعتبر هذا الـمَعْلم من بين معالم الاختزال الفنومنولوجي مستحيلا: التقاء بطل رواية سارتر «الغثيان» - أنطوان روكونتان - بجذر شجرة الكستناء أظهَر هذا، واستخدام مرلوبونتي لتعبير «الوجودية - أو «الفلسفة الوجودية» على أية حال - يشير إلى «استحالة اختزالٍ كامل» (PP في الصفحة الرابعة عشر من المقدمة أو xiv)، أي استحالة تعليق الحكم على دعاوى الوجود تلك.

إلا أنه لم يزل في رأي سارتر ومرلو بونتي دور مهم لشيء ما **مثل** الاختزال الفنومنولوجي. إن الظواهر التي تهدف الفنومنولوجيا لتوصيفها هي مألوفة للغاية. ومهما بدا ثـمّت من مفارقة، فإن نفس هذه الألفة هي إحدى العقبات الرئيسية الحائلة دون توصيفها. وعلى حد قول فتجنشتاين فإن «نفس الأهمية القصوى لنا من بين معالم الأشياء، مخفيّة عنا بسبب بساطتها وألفتها (لا يستطيع المرء ملاحظة شيء ما، لأن هذا الشيء هو دائما أمام عينيه).» (PI§129). هذه الحقيقة هي التي تعطي معنى لما يُسمَّى بـ«الاختزال الفنومنولوجي» **على الطريقة الفرنسية**: على أيدي الفنومنولوجيين الفرنسيين، يغدو هذا تعليقا لا للحكم بل لما يمكن أن يُسمَّى **بعدم الاندهاش**. إنه استردادٌ لما يسميه مرلو بونتي «"العجب» في مواجهة العالم» (PP في الصفحة الثالثة عشر من المقدمة أو

xiii). علينا أن «نجيز لأنفسنا أن نُأخذ» بالأشياء التى نعتبرها مسلّما بها أو «أن نجد تلك الأشياء مفاجِئة.» (على سبيل المثال: «لا تعتبِرْ ما تمدنا به الأفلام السينمائية وقصص الخيال من متعةٍ أمرا مسلّما به، بل شيئا لافتا للنظر.» كما قال فتجنشتاين – فى PI§524). ليس الهدف هو التوصل إلى أساس إبستمولوجى [معرفى] جديد لآرائنا السالفة، بل وضع أنفسنا موضع الـمُوصِّف للمألوف. تعليق عدم الاندهاش هذا لا غنى عنه للهدف الفنومنولوجى إلى توصيف العالم موضع التجربة وصلاتنا به، «ليس لأننا ننكر ما نعرفه من حقائق بالحس المشترك وبالمسلك الطبيعى تجاه الأشياء... بل لأن الأشياء – باعتبارها أسسا مفترضة سلفا لأى فكرة – تعتبر مسلّما بها، وتمر مر الكرام.» (PP فى الصفحة الثالثة عشر من المقدمة أو xiii).

إن كل امرئ تعرّض لـ«اعتباره مسلّما به» كما يقال، يمكن أن يشهد بأن المألوف قد يغدو بمعنى ما خفيا! هذا وإن هناك عدة أساليب يمكننا اتخاذها لتعليق عدم الاندهاش، وبالتالى جعل الخفى مرئيا.

أحد هذه الأساليب – مباشرة وبلا أدنى مواربة – هو ذلك الذى صكّ له فتجنشتاين نعت «تجميع الـمُنبِّهات»(PI§129): تحميل الكلمات بما ليس فى العادة موضع التفكير. وبدوره يستعرض سارتر على أكمل وجهٍ موهبته الأدبية ليصف [بهذا الأسلوب] تجارب مألوفة، على النحو التالى:

«لدىّ موعد مع بيير فى الساعة الرابعة. أصل إلى المقهى متأخرا ربع ساعة... أسيكون قد انتظرنى؟... وداخل المقهى – إلى حيث أدلف لكى أبحث عن بيير – قد تكّون تنظيمٌ تركيبىٌّ من جميع الموضوعات التى فى المقهى، والتى تشكل خلفيةً كان مفترضا فيها أن بيير على وشك الظهور بينها وبينى... لكنْ الآن ليس بيير ثـمّت... توقعت أن أبصر بيير، وتوقعى تسبّب فى وقوع غياب بيير كحدث حقيقى يتعلق بهذا المقهى.» (BN ص 9–10).

أفَلا نقول نحن – على سبيل المثال – «رأيت فجأة أنه لم يكن ثـمّت»؟ (BN ص 9). من المألوف مِثْلُ هذه التجارب، ويتفق كذلك أن هذا يعدّ من الأمثلة الحاسمة لدى سارتر: ضروب الغياب هى أمثلة لما يسميه هو Négatités [بالفرنسية، وهى كلمة فى صيغة الجمع (لـ Négatité) قد تكون أقرب ترجمة لها إلى العربية هى «عدَميّات»]:

إنها ضروب ملموسة من العدم، وهى تلعب دورا كبيرا فى تفصيل سارتر للحرية مثلما فى غيرها من مباحثِه. إلا أننا على الأرجح لم نكن قد جعلنا تجربة الغياب واضحة لنا قط. نحن نتعرف على توصيفات هذه التجارب لأنها مألوفة. لكن عندما نجد هذه التوصيفات كاشفة أو حتى موحية، فإن هذا يرجع بالتحديد إلى كوننا لم نجعلها من قبل واضحة لنا.

ويتخذ أسلوبٌ آخر منطلقه من رصد إمكان كون الأشياء المألوفة خفيّة لا لشىء سوى عدم التناقض. وعلى مستوى أساسى، يمكن أن نفهم هذا من حيث أنه ظاهرة **حسيّة** A sensory phenomenon: نحن نكف عن سماع الصوت الدال على سير الساعة لأنه مصاحب حسّى مستديم. كذلك قد نخفق فى ملاحظة المعالم المألوفة لبلادنا أو حضارتنا - أو نكف عن الانبهار بها - لأننا لا نملك ما نناقضها به.إحدى الفوائد المحتمَلة من سفرنا إلى الخارج، هى بالتحديد أنه قد يحملنا - بفعل ما يظهره من تناقض - على ملاحظة هذه المعالم فيما هو لنا من وطن وحضارة: لهجات الحديث، وطرز الأزياء أو المعمار، والمشاهد الطبيعية، والعادات. ورغم أن هذا الأسلوب يبدو أقل بروزا لدى سارتر، فلدى مرلوبونتي يكون من بين ما يستهدفه من توصيفاته للتجارب غير المألوفة، إلقاء الضوء على ما هو مألوف؛ عن طريق مناقضته! ومن ذاك على سبيل المثال تناوله لأطراف البدن المتخيَّل وجودها [رغم أنها مبتورة] وللـ«الأنوسوجنوسيا» Anosognosia [وهى الكلمة المستوحاة من اللغة اليونانية، والتى لا تزال تُستخدم فى اللغة الإنجليزية دون تبديل؛ للدلالة على حالة عدم إدراك المريض لمرضه. وقد يجوز تعبير «الصحة الوهمية» كنقيض لـ«المرض الوهمى»]، أو لحالة المحارب القديم شنايدر ذى العاهة فى المخ، أو لضروب التجريب بالعوينات المعكوسة(5).

نقطة أخيرة: يوجد انطباع بأن التأمل الفنومنولوجى هو ما يسمَّى أحيانا «الاستبطان» Introspection. هذا الانطباع شائع بين بعض الفلاسفة وعلماء النفس وإن كان مُضلّلا: الفلاسفة - وعلى نحو خاص أولئك منهم المستخفّون بهذا المفهوم - يغلب عليهم وَسْم الاستبطان بأنه - مجازا - نوعٌ من إنعام المرء النظر فى محتوياتٍ خاصة لذهنه هو، ومِن ثَمَّ اقتناصه لمحات خاطفةً مما ابتكره التجريبيون من مصطلحات شأن «التجارب» و«الخاصية». إذا دمجنا معا كلاً من الاستبطان والتأمل الفنومنولوجى، فلنا أن نتساءل

عمّا يبيح للفنومنولوجيين هذا التهادى اليسير من ضمير المفرد المتكلم (**أنا** توقعت أن أرى بيير) إلى ضمير الجمع المتكلم (أفَلا نقول نحن - على سبيل المثال - «رأيت فجأة أنه لم يكن ثـمّت»؟). إنّ لنا - مثلما فعل الفيلسوف دانييل كلمنت دِنِت - أن نتهم الفنومنولوجيين بالقيام بما يسمّيه هو «انتحال ضمير المتكلم فى الجمع» The first-person plural assumption (Dennett 1991 ص 67): إذا كان كل ما يتحدث عنه سارتر حقًا لا يتعدى محتويات خاصة لذهنه هو، أفليس فى مثل هذا الافتراض انتحال؟ وليس هذا فحسب بل استعصاء على الاختبار أيضا؟!

إلا أن التأمل الفنومنولوجى ليس الاستبطان: الأمثلة التى يضربها الفنومنولوجيون، واضحٌ أنهم لا يقصدون بها إصدار تقارير عما يجرى داخل أذهانهم هم. عندما يصف سارتر تجربة الغياب، فإن موضوعَ ما يصفه ليس محتويات خاصةً لذهنه هو؛ بل **العالم** . ونحن قراء سارتر، مُرادٌ منا أن **نتعرف** فى هذا التعريف على شىء ما... تَعَرُّفًا قد يتجلى فى ربطنا التلقائى بين توصيف سارتر ومناسبات فيها كان الغياب موضع تجربتنا **نحن**. وتحوله إلى ضمير المتكلم الجمع يصعب عدُّه انتحالا! ودون أن تكون توصيفاته - بأى حال من الأحوال - مستعصية على الاختبار، فلنا أن نقول إن تعرفنا هذا هو **معيارٌ لصواب** أى توصيف فنومنولوجى: «عندما نركز على واحد من بين معالم تعاملنا مع العالم، ونجعله موضع الحديث، فإننا لا نلقاه مصادفة؛ مثلما اكتشاف حقيقةٍ ما ليست موضع شك، كتغيير فى المشهد المنبسط أمامنا عندما ننعطف فى الطريق، على سبيل المثال.» (Taylor 2005 ص 35).

إلا أن هناك صعوبة ما، وهى أن الإخفاق فى التعرف على التوصيف قد يكون مرجعه إلى التحيُّز. ودِنِت شغوف بذكر حالاتٍ فيها يفاجَأ الناس بما لديهم هم أنفسهم من تجربة إدراكية. هذه المفاجأة مبعثها ما يغلب على الناس من توصيفِ ما **يظنون** أن العالم الـمُدرَك يجب أن يكون عليه، دون أن ينظروا بالفعل(6). على سبيل المثال قد نفاجَأ بأننا غير قادرين على التعرف على إحدى أوراق اللعب حتى تكون بالفعل أمام أنظارنا مباشرة، **لأنه** - فى رأى دِنِت - يغلب علينا أن نفكر فى مجالنا البصرى كنوع من صورة داخليةٍ مُكوَّنة من أشكال مُلوَّنة، بحيث أنه «يبدو معقولا أن يكون لكل قطعةٍ من اللوحة لونٌ ما.» (Dennet 1991 ص 68). لكن كَوْن المشروع الفنومنولوجى لوصف التجربة

مُهدَّدا بالانحياز الفكرى، لا يكاد يعدّ جديدا على الفنومنولوجيين، الذين يكرسون من جهدهم جانبا لا بأس به للتعرف على أى تحيز من هذا القبيل، والسعى إلى تقويضه. بل إن تشخيص دِنِت يبدو كأنه تماما نفس نوع التشخيص الذى قد يقوم به فعلا أىٌّ من الفنومنولوجيين (لكن قارِنْ ما يقوم به مرلوبونتي بالفعل من تشخيص، فى PP ص 6). وسيتم التعرف على أنماط أكثر من التفكير - عرّفها الفنومنولوجيون - فى الفصل الثانى (من هذا الكتاب).

وكان مرلوبونتي فى الصفحة العشرين من مقدمته لمؤلَّفه (PP xx) قد قال إن «الفلسفة الحقيقية قوامها إعادة تعلُّم كيفية النظر إلى العالم.» هناك الكثير الذى يجب إعادة تعلُّمه، والكثير الذى يجب إنكار تعلُّمه!

الاختزال الماهوى Eidetic reduction : الماهيات والمعانى

كذلك تحدث هوسرل عن «الاختزال الماهوى Eidetic reduction أو «رؤية الماهيات [رؤية داخلية Intuition]». مفهوم الماهية هذا، ذو ماض طويل فى تاريخ الفلسفة، والفنومنولوجيون توّاقون إلى تمييز مفهومهم للماهيات عن مفاهيم لدى آخرين. وعلى وجه خاص، تدور أبحاث الفنومنولوجيين على محورين يمثِّل كل منهما واحدا من مفاهيم الماهية: المفهوم «الإسكولائى» [نسبة إلى مذهب «الإسكولائية» أو «المدرسية»، الذى ساد فى العصر الوسيط] ومفهوم الوضعية المنطقية، والذى يُعدّ عموما مناقضا للمفهوم الإسكولائى للكلمة ومعناها.

المفهوم الإسكولائى للماهية: تُستخدم مُفردة «الإسكولائية» للإشارة إلى طائفة - يتميّع تعريفها إلى حد ما - من فلاسفة العصر الوسيط ولاهوتييه، الذين كان مشروعهم الفكرى الأساسى هو الدمج بين تعاليم الكتاب المقدس وتعاليم كبار فلاسفة الإغريق، وبوجه خاص أرسطو. وأولئك قد شكّلت كتاباتهم مرجعا لكتابات ديكارت، وهو مَن شكلت كتاباته جانبا - ما أهمُّه - مما رجع إليه الفنومنولوجيون. من التمييزات الأساسية التى قام بها كل من ديكارت والإسكولائيون، تمييزهم بين نوعين من الخواصّ: **الجوهرية والعارضة**. الخواص الجوهرية تتمتع بها أنواع من الأشياء وإلى الأبد؛ فكلُّ شاهد على نوع بعينه، هو بالضرورة نموذج للخاصّية أو الخواصّ الجوهرية التى لهذا النوع: إن الخاصية هى ما بفضله يكون الشاهد شاهدا. ويتم التعبير عن الماهيات بما يسميه الإسكولائيون

«التعريفات الحقيقية» Real definitions أو «تعريفات **الأشياء**»؛ فى مواجهة «التعريفات الاسمية» أو «تعريفات **الكلمات**»، التى هى أكثر سطحية. أما الخواص العارضة فيتمتع بها الأفراد، ومنها - على سبيل المثال - الشواهد على الأنواع، وهى ليست بحاجة إلى ما يمثّلها من نماذج من نفس النوع. مِن ثَمَّ فإن ماهية الـمُثلَّث هى أنه **شكلٌ مسطّحٌ ذو ثلاثة حدود**. يجب أن يكون أى مثلث نموذجا لهذه الخاصية، بما أنه بدونها لن يكون مثلثا! لكن يمكن أن يكون المثلث ذا زاوية قائمة أو متساوى الساقين أو متباين الأضلاع: كل من هذه الخواص خاصية عارضة قد تتمتع بها بعض المثلثات الأخرى ولا تتمتع بها غيرها. وإذن فكذلك بما أن ماهية الإنسان (على الأقل وفقا لكثير من الإسكولائيين) هى أنه **حيوان عاقل**، فإنه **ينبغى** أن يُمثِّل الفرد من بنى الإنسان نموذجا للمُتَمَتِّع بهذه الخاصية، ما دام هو بفضلها يعدّ إنسانا. لكن قد يتمتع الفرد من بنى الإنسان بخواص عارضة - لا يتمتع بها جميع بنى الإنسان بالضرورة - من قبيل كونه فرنسيا أو ذكرا أو فى التاسعة والأربعين من عمره.

ولدى الإسكولائيين كان نوع بعينه من الخواص، ذا عاقبة لها خصوصية: الوجود! الذى كان دائما خاصية عارضة، فيما عدا حالة الإلـه، الموجودِ بالضرورة: وجوده هو - على نحو فريد - جزء من ماهيته. التعريف الحقيقى للمثلث أو للإنسان لا يتعرّض لوجود أيٍّ منهما! قد نستطيع معرفة **ما هو** المثلث وما هو أن يكون الشكل المثلث ما يكون، دون أن نعرف إذا كانت المثلثات توجد بالفعل. هذه النقطة قد يتم تفصيلها بالقول إن الماهيات نوع من مسودات فى ذهن الإلـه، سابقة لخلقه الأشياء... ذلك الخلق الذى استكمل الهدف من المسودة. وقد عبّر الإسكولائيون عن هذا المبدأ الأساسى بالقول إن «الماهية تسبق الوجود»(7). والمبدأ الذى قال به سارتر وهو أن «الوجود يسبق الماهية» - وهو المسلَّمة المُعرِّفة لفلسفته الوجودية - نقضٌ متعمَّد لهذه الـمُسلَّمة الإسكولائية (يُنظر أدناه).

مفهوم الوضعية المنطقية للماهية: إذا كان مرلوبونتي هو الآخر من مُناهضى الإسكولائية، فقد استهدف فلاسفتها بضرباته بأقل مما فعل بالوضعيين المناطقة، تجريبيى القرن العشرين أولئك الذين يُنسبون إلى ما سُمِّى «حلقةَ فيينا» [أو «مدرسة فيينا»] الذين كان أول افتراض أساسى لهم هو أن كل جملة ذات معنى، تكون إما «تحليلية» - أى صادقة

بفضل معانى الكلمات، مثلما جملة من قبيل «كل العُزّاب غير متزوجين» - أو قابلة للتحقق منها عبر «التجربة»، أى تجريبيا [Empirically بالاصطلاح الفنّى المتفق عليه فى الفلسفة، فى مقابل Experimentally الشائع فى استخدامات الحياة اليومية]. إلى حد ما، كان الوضعيون المناطقة يقيمون من أنفسهم - عن وعى - مناهضين لبعض جوانب المفهوم الإسكولائى للماهية. كانت دعواهم الرئيسية هى أن الإسكولائيين قد جعلوا من مفهوم الماهية شيئا ميتافيزيقيا، وبالمثل تشديدهم على كلمة «ينبغى» ولغتهم الفخمة المقصود بها الدلالة على ما هو «أبدى» و«لا متغير». وبدلا من ذلك المفهوم، أراد الوضعيون أن يُحِلّوا مفهوما أقرب كثيرا إلى أرض الواقع هو مفهوم الفرض التحليلى الـمُرتكز صدقُه على معانى الكلمات... الكلمات التى هى نفسها نتاج الاصطلاحات. مِن ثَمَّ فبدلا من القول إن «الإنسان حيوان عاقل» - الخليق بأن يُفهم كتَبَصُّرٍ ميتافيزيقى عميق فى طبيعة البشر - يكون أقل تضليلا أن يقال إن «الجملة القائلة إن «الإنسان حيوان عاقل»، هى جملةٌ تحليلية»، أو إن «كلمة «الإنسان» تعنى «الحيوان العاقل»»(8). لقد رفض الوضعيون المناطقة نفس ذلك الوضوح الذى يُنسب إلى «التعريف الحقيقى»... إلى تعريف الشىء [تعريفا حقيقيا]، من حيث أنه مُناقض لتعريف الكلمة: الكلمات وحدها - لا الأشياء - هى التى لها معان. لا يمكننا الحديث عن معنى «الحياة» بل عن معنى «كلمة) الحياة»فحسب!

إلا أن الوضعيين المناطقة قد تشاركوا مع الإسكولائيين فى المبدأ القائل بأن الماهية تسبق الوجود، وإن كانت الماهية عندئذ - أىْ لدى الوضعيين المناطقة - يُعاد تفسيرها كـ«معنى للكلمة». فمن وجهة النظر الوضعية، يمكن للمرء أن يعرف ما تعنيه كلمة دون حاجة إلى معرفة ما إذا كانت الكلمة تشير إلى شىءٍ ما، هو موجود بالفعل(9) (ولا هو بالوارد أن يدركوا الإلـه كاستثناءٍ من هذا المبدأ). وانتقاد مرلوبونتي لهذه المسلّمة، هو بنفس قوة انتقاد سارتر لها، وإن لمبررات مختلفة؛ فما يخلُص إليه مرلوبونتي ليس أن «الوجود يسبق الماهية»، بل هو أن الفنومنولوجيا «تعيد وضع الماهية داخل الوجود.» (PP الصفحة السابعة من التمهيد أو vii). الماهية والوجود متداخلان أحدهما فى الآخر.

إن قوام انتقاد مرلوبونتي للوضعيين [المناطقة] هو نقدٌ لمفهومهم للّغة: هم يرون

«مهمّة» اللغة كـ«مُسبِّب لوجود الماهيات فى حالة انفصال [عن الوجود. ك.م.]».
الماهيات لدى الوضعيين المناطقة هى معانى كلمات، وهم يدركون معانى الكلمات كنتاج لاصطلاح تعسُّفِىّ؛ لا يستمد جذوره مما يشير إليه مرلوبونتي بتعبير «حياة الوعى السالفة على تحديد «المحمول» [بلغة المنطق]» The ante-predicative life of consciousness (PP الصفحة الخامسة عشر من التمهيد أو xv). لكأنما نسى الوضعيون المناطقة أنهم بشر وأن اللغة ظاهرة بشرية مُعبِّرة. إذا أردنا أن نقول إن معانى الكلمات هى نتاج الاصطلاحات، فيجب ألا نبالغ فى اعتبار الاصطلاحات تعسُّفِية! لاننسيّن أن الاصطلاحات هى أنشطة بشرية... أنشطةُ «موجوداتٍ فى العالم» [بتعبير هيدجر]، وأن زمان هذه الأنشطة ومكانها هما فى هذا **الموقف** أو ذاك. إن دعوى كون الاصطلاحات تعسُّفِية، دعوى يبررها بوجه عام ماهو باد من تعسُّف فى الصلة بين فصيلة بعينها من الحيوانات والكلمة الدالة عليها، مثل Dog فى الإنجليزية للدلالة على الكلب. وهو تعسُّف يدّل عليه كون نفس الحيوان معروفا بمسمّيات أخرى فى غير الإنجليزية من اللغات، مثل Hund فى اللغات الإسكندينافية و Chien فى اللغة الفرنسية. إلا أن وصف الاصطلاحات الحاكمة لاستخدام هذه الكلمات بالتعسُّف، يوحى من ناحية بأنه لم يتقرر إلا **بالأمر** أن تسمّى هذه الحيوانات من حينئذ وصاعدًا Dogs فى الإنجليزية (أو Hunds أو Chiens فى غيرها من اللغات، كما سلفت الإشارة)، وفى هذا تجاهُلٌ لكون مُسمَّى هذه الفصيلة من الحيوانات فى لغةٍ ما، هو نفسه تاريخٌ؛ ووجوده يفترض سلفا حضارةً بأكملها [أى قائمة على أغلبية عددية، ولها تاريخ واستمرارية]. ثم من ناحية أخرى يكاد هذا الوصف يوحى بأن انتقاء بند - هذا نوعه - من العالم وإسباغ مُسمًّى عليه، هو - فى المقام الأول - مسألة تَعَسُّف، وكأن السمات الإدراكية غير مرتبطة بالاحتياجات البشرية، سواء كانت هذه الاحتياجات إلى الصحبة أو إلى الغذاء أو إلى الأمان. مِن ثَمَّ يقول مرلوبونتي إنه «فى الصمت الذى للوعى الأولِّى، يمكن أن يُرَى ظاهرًا ما تعنيه الكلمات. وليس هذا فحسب، بل يمكن أن يُرَى ظاهرًا ما تعنيه الأشياء أيضا.» (المرجع السابق عينه، والصفحة عينها). وفى طريقته هذه فى التعبير، صدى لتمييز الإسكولائيين بين التعريف الحقيقى والتعريف الاسمى. كما أن هذه الطريقة تعين على إيضاح الانتقال بين الإشارة إلى الماهيات والإشارة إلى المعانى، ذلك الانتقال الذى نشهده فى كتابات

الفنومنولوجيين. ما من انفصالٍ بين معانى الكلمات ومعانى الأشياء (الماهيات): لكلٍّ منها جذورٌ فى الوجود، أى فى العالَم موضع التجربة، وفى النهاية القصوى يشير كلٌّ إلى معالِم أساسية للواقع الإنسانى.

إن مسألة توَصُّلنا بالفعل إلى توصيفات لظاهرة ما أو لمعناها من خلال تصوير لها، هى مسألة يُستحسنُ التعرض لها عن طريق ضرب الأمثلة.

تطبيق الفنومنولوجيا: مثال

إذن فما الذى يفعله الفيلسوف الفنومنولوجى لكى يكشف ماهية ظاهرةٍ ما أو معناها؟ علينا أن نتوقع سلفا أن يمر هذا - على وجه التقريب - بمرحلتين: الأولى هى القيام بالاختزال الفنومنولوجى، والثانية هى القيام بالاختزال الماهوى.

فلنعد إلى مثالٍ ورد فيما سلف، هو وصف سارتر لتجربة غياب بيير: نحن نُظهر إقرارنا بهذا الوصف، ومِن ثَمَّ نقرُّ بصحته، إذ ننسبه تلقائيا إلى تجاربنا نحن فى الغياب. فلنتخذ مثالا من ذلك الحين الذى كان مقررا فيه أن أَلقَى «سو» خارجةً من طائرة أقلّتها، لكنْ كانت قد فاتتها تلك الرحلة. قد لا نستطيع فهم دلالات بعض تعبيرات سارتر أو استيعابها على الأتم (على سبيل المثال: «التنظيم التركيبى» Synthetic organization). لكنّ أيًا مما يمكننا التعرُّف عليه فى هذا الوصف، يعيننا على استيعاب تعبيراته هذه: نحن نمعن التأمل فى تجربتنا نحن، فربما لاحظنا أن كلا من المرئيات المتاحة لنا - الركاب الذين هم ليسوا سو، ومطار الوصول نفسه، واللافتات - يتداخل فى بعضه البعض عندئذ، كخلفيةٍ لثقبٍ على هيئة سو... ثقب فى سبيله إلى الامتلاء؛ بمرأى سو نفسها. وهذا رغم أن ذاك الثقب ليس فى أى موضع محدّد. مِن ثَمَّ فإننا - عندما نقرأ توصيفات سارتر بفهم - نبدأ فى ملاحظة أمورٍ فى تجربتنا نحن... أمور مألوفة لنا تماما، لكن اتُّفِق أننا لم نتماس بها حق التماسّ من قبل قط. وبيدئنا فى ملاحظة هذه الأمور، نكون قد علّقنا عدم اندهاشنا. ومِن ثَمَّ فعلى الأقل مبدئيا وعلى نحو طفيف، نكون قد طبّقنا الاختزال الفنومنولوجى! ولنا أن نبدأ فى وصف تجربتنا، وربما كذلك تحميل توصيفات سارتر بما يؤكد معناها، أو حتى تصحيح تلك التوصيفات.

توصيف سارتر وإقرارنا له يعينانا على القول إن «الغياب قد يقع، مثل حادث حقيقى». وبإقدامنا على هذا يكون قد سلف انتقالُنا إلى ما يتجاوز تجربة بعينها، سواء

تلك التى وصفها سارتر أو غيرها التى استحضرناها فى أذهاننا لكى نفهم توصيفه. إن موضوع حديثنا الآن هو فئة من الفئات التى يمكن أن تندرج فيها أكثر من تجربة، هى فئة تجارب الغياب. ومِن ثَمَّ فقد بات بإمكاننا أن نقوم بالاختزال الماهوى. وهنا يكون قوام أولى الخطوات هو الأسلوب الذى صنّفه هوسرل تحت عنوان «التنويع الخيالى الحر» Free imaginative variation. قد نفكر على سبيل المثال فى أناس آخرين لم يظهروا خارجين من الطائرة: الملكة أو مارتن هيدجر، ولكن نقر بأن عدم ظهورهم هم لم «يقع مثل الأحداث الحقيقية»: لم يوجد ثقب على هيئة الملكة فى ساحة مطار الوصول. وإذن فإن لنا الآن أن نقول إن هناك فارقا بين الغياب ومجرد عدم الحضور: إنما أنا أسرّى عن نفسى، لا غير؛ عندما أقول إن «الملكة لم تكن بالطائرة». أما [التصريح بأن] «سو لم تكن بالطائرة» فهذا له دلالة حقيقية (يُرجع إلى BN ص 10): إنه يعنى مكالمات تليفونية وجَزَعًا وتغييرا فى البرنامج. الفارق الذى نستطيع تأكيده بواسطة تخيُّلنا أننا كنا قد ذهبنا إلى المطار لاستقبال الملكة – هو أن تجارب الغياب لا تقع أى منها إلا فى سياق **توقُّع**: «أنا توقعت أن أرى بيير، وتوقعى هذا كان السبب فى **وقوع** غياب بيير؛ كحدث حقيقى متعلق بهذا المقهى.» (BN ص 9–10). **وتوقعى** أن أرى سو، كان هو السبب فى حدوث غياب سو... توقعى هذا هو الذى ترتب عليه كون عدم حضور سو **غيابًا**، على عكس ما فى حالة الملكة.

لكن فى عرف الفنومنولوجيين الفرنسيين أننا لا نستوعب معنى ظاهرة الغياب على أكمله، إلا بعد أن نكون قد نجحنا فى ربط توصيفنا لهذا النمط من التجارب بأحد المعالم الأساسية للواقع الإنسانى. ورغم أن التوصُّل إلى هذا يستغرق من سارتر العديد من الصفحات، فإن ما نتعلمه – عبر سلسلة من الأسئلة الثاقبة بأكثر فأكثر – هو أن «الإنسان هو الكائن الذى من خلاله يجىء العدم إلى العالم.» (BN ص 24). وقدرة الإنسان على «إفراز عدمه هو» (يُرجع إلى BN ص 24 و 28) ليست سوى **الحرية**. ولكان أى من الوضعيين المناطقة لسيقول إن معنى الغياب هو معنى كلمة «**الغياب**»، وهذا هو بالتقريب ما قد يجده المرء فى الـمُعجم: ربما «حالة الوجود بعيدا»، أو «عدم الحضور». ما أشدّ هذا بُعدًا عن تعريف الفنومنولوجيين: بأن معنى الغياب هو أن بنى الإنسان أحرار!

فيما يلى سنشهد عددا من التوصيفات الفنومنولوجية. ورغم أننى لن أميز دائما بين

المرحلتين الرئيسيتين بنفس الوضوح الذى قمت به حتى الآن، فإن المفترض هو أن يُهيِّئ هذا البحث الساحة لهما معًا. وقبل التصدِّى لاعتراض عام موجَّه إلى المشروع الفكرى للفنومنولوجيا بأكمله، أودُّ أولا أن أذكر شيئا عن الصلات بين الوجودية والفنومنولوجيا: كثير من الناس يجدون هذا مُحيّرا، ولدينا الآن ما يلزم من مواد أوليّة لشرحه.

الوجودية والفنومنولوجيا

لقد استُخدِم مصطلح «الوجودية» للإشارة إلى طائفة غفيرة من المفكرين، تشمل فى كل مرة سارتر. لكنها تشمل كذلك – على سبيل المثال وحده – كيركجارد ونيتشه ودستويفسكى وهيدجر وياسبرز وجابرييل مارسيل وألبير كامو [وباسكال]. ومعظم أولئك الذين أتيحت لهم الفرصة للتبرُّء من هذا اللقب، قد قاموا بذاك، بما فيهم سارتر نفسه أحيانا. ومن الغريب أن اسم مرلوبونتى قلّما يظهر عندما يُقام بهذا الحصر! وفى عديد من الكتب والمقالات التى تحمل عناوين من قبيل «الوجودية» و«مدخل إلى الوجودية»، نجد مساعى لتمييز شىء مشترك بين جميع أولئك المفكرين، ومِن الآخرين مَن عدل عن هذا المسعى، أو أنكر قابلية تطبيق النعت على واحد أو أكثر من المفكرين الذين اعتيد الإدلاء لأسمائهم. وسأقتصر أنا على تبيان ما أدركه سارتر ومرلوبونتي من مصطلح «الوجودية».

فى استخدم مرلوبونتي لكل من مصطلحى «الوجودية» و«الفلسفة الوجودية»، ما يشير إلى كون هذه أو تلك مجرد جزء من علم الظواهر (الفنومنولوجيا) كما يفهمه هو. لا بد أن تكون الفنومنولوجيا فلسفة وجودية، لأن الاختزال الفنومنولوجى لا يمكن التمادى فيه إلى درجة تعليق الحكم على حقيقة «دعاوى وجود» الموضوعات الجارى إدراكها. وسارتر يشارك فى هذا المفهوم للفنومنولوجيا وللاختزال. إن الرؤية الأوَّلية التى عبَّرت عنها روايته «الغثيان» (تلك الرؤية التى كانت فى البداية قد اجتذبت سارتر إلى فنومنولوجيا هوسرل ثم نفّرته منها، ما أن أدرك النـزعات المثالية فى مفهوم هوسرل للفنومنولوجيا) هى رؤية الطروء، وفى نفس الوقت تأكُّدٌ من وجود الأشياء بما لا يقبل أى شك. مِن ثَمَّ فإن لنا أن نقول إن سارتر وجوديٌّ بالمعنى الذى يقصده مرلوبونتي بالمصطلح، حتى وإن كان هذا المعنى مُغايرا لذلك الذى يقصده سارتر بنفس المصطلح!

عندما يستخدم سارتر مصطلح «الوجودية» فإنه يشير لا إلى أحد معالم الفنومنولوجيا بل إلى إحدى نتائجها الرئيسية: فكرة عدم امتلاك البشر ماهية ممنوحة [لهم] سلفا. هو يعبِّر عن هذه الدعوى بقوله إن الوجود يسبق الماهية، وهو قلْبٌ متعمّد لدعوى الإسكولائيين بأن الماهية تسبق الوجود. وفقا للإسكولائيين فإنه تماما مثلما يملك الصانع تصوُّرًا مُسبقا لأداة من قبيل سكين الورق [الكليل الحدّين الذى يُستخدم فى فض الأطراف الملتصقة للصفحات داخل الكتاب]، وفى الوقت نفسه يكون مُدركا لأسلوب فنى فى الإنتاج... أسلوبِ سالف الوجود، وهو جزء من هذا التصور؛ فكذلك بشأن «الصانع السماوى»: الإله. فى تلك الصورة كان «الإله يَصْنَع الإنسان وفقا لإجراء وتصور [مُسبَق] ، بالضبط مثلما يُصنِّع الصانع سكين ورق.» (EH ص 27). سارتر نفسه ينكر مفهوم الإله. لكن حتى إن جرى محو مفهوم الإله، فما زالت توجد نزعة إلى مناشدة «الطبيعة الإنسانية» كى تقوم بدور مُوازٍ. هذا يعنى أن «كل إنسان هو نموذجٌ بعينه للمفهوم الكلّى». إذن فحتى فى هذه الصورة «تسبق ماهية الإنسان ذاك الوجود التاريخى الذى نواجهه فى التجربة.» (EH ص 27). والوجوديون – على سبيل المناقضة – يقولون إن «الإنسان أوّلا يوجد... ويُعرِّف نفسه فيما بعد.» (EH ص 28). هذا المفهوم للإنسان جزء لا يتجزأ من مفهوم سارتر للحرية، وسيتم كشفه لاحقا (فى الفصل الثامن من هذا الكتاب).

فلنرصد العديد من الأمور: أولا أن سارتر عندما يبلور هذا المبدأ فى مؤلَّفه «الوجودية نزعة إنسانية» (EH)، فإن مفهومَه ينطبق على البشر وحدهم دون غيرهم! فيما يشبه – شيئا ما – كوْن الإله استثناء من المبدأ الإسكولائى القاضى بأن الماهية تسبق الوجود، يبدو أنه لدى سارتر يُعدُّ البشر استثناءات من نفس هذا المبدأ. وبالمناسبة فإن هذه المقارنة ليست فى غير محلها، فكما سنرى يغلب على الإنسان فى عرف سارتر أن يكون أقرب إلى إله الإسكولائيين مما يمكن أن نتوقع! مِن ثَمَّ فرغم الصياغة الظاهرة التعميم لمبدأ سارتر ذاك، فإنه لا يعلن مبدأه فى أن «الوجود يسبق الماهية» كمبدأ عام ينطبق على جميع أنواع الأشياء. ثانيا فإن «الماهية» فى عرف سارتر تُنسب [عندما تلى الوجود] إلى الأفراد من بنى الإنسان، لا إلى نوع «الإنسان». وهذه سمة فى فكر سارتر تُناهض جذريا مفهوم الإسكولائيين للماهية. حين يقول سارتر إن «الإنسان أولا يوجد... ويُعرِّف نفسه فيما

بعد»، فهو يَعْنى أن كل فرد من بنى الإنسان يُعرِّف نفسه من خلال أفعاله. أى أنه - بتعبير سارتر فى مواضع أخرى - يخلق كل إنسان ماهيته هو، التى يتفرّد بها تماما. (بالطبع يقوم سارتر بدعاوى عامة بشأن المعالم الأساسية للواقع الإنسانى - هذا فى نهاية الأمر هو مضمون مؤلَّفه «الوجود والعدم» - لكن ليس هذا ما يرمى إليه عندما يستخدم مصطلح «الماهية»). ثالثا فعلى عكس ماهيات الإسكولائيين، ليست هذه الماهيات الفردية المعرّفة بذاتها أبدية، بل إنه من خلال تحوُّلٍ حاسم فى «المشروع الإنسانى» لأى امرئ (يُنظر أدناه الفصل الثامن) يمكنه أن يُغيِّر ماهيته. هذا وقد يُغتفر لنا ما نستخلصه بهذا الصدد من أن مبدأ سارتر الشهير ذاك - على أهميته - لا يعدو أن يكون لعبا بالكلمات: لقد جعل من مصطلح «الماهية» مرآة، أى استخدم المصطلح بطريقة استبعد بها ما يعنيه المصطلح أصلا [كما ورد أعلاه]. هذا بالبداهة يُقلِّل من قيمة الوجودية كنقدٍ للمفهوم الإسكولائى للماهية، وإن كان بالطبع لا يُقلِّل من قيمة الوجودية فى ذاتها.

عودٌ إلى المظهر والحقيقة

أريد الاختتام بالتصدى لما يبدو أنه اعتراض أساسى على المجهود الفنومنولوجى بأكمله. لقد رصدنا من قبل أنه برغم أن الظواهر يمكن أن توصف بأنها «مظاهر»، فإن هذا المصطلح يجب ألا يُفهم على خلفيةِ تمييزٍ بين المظهر والحقيقة: ليس لنا أن نفهم المشروع الفكرى الفنومنولوجى كمشروعٍ لوصف الكيفية التى تبدو بها الأشياء، فى مواجهة ماهى عليه حقيقةً. لكن أليس الفنومنولوجيون عندئذ يفترضون أن وصف الظواهر هو **وصف الكيفية التى تكون بها الأشياء حقيقةً**؟ ثُمَّ وهو الأسوأ بعد، ألا يمكن أن يكون هذا الافتراض خاطئا؟ هذه الأسئلة نفسها تُبدِى فى زعمى، تحيُّزا فكريا.

هذا الاعتراض وُجِّه بقوة طيلة سنين، من قِبَل دانييل كلمنت دِنِت. هذا الفيلسوف الأمريكى المعاصر [وُلد سنة 1942] يبلور ما يُعِدّه تناظُرا... يتخيل قبيلة يؤمن أفرادها بوَثَنٍ اسمه «فينومان» Feenoman (الرمز إلى الفنومنولوجيا واضح!)، ويبحث مختلف المواقف التى قد يتخذها علماء الأنثروبولوجيا من معتقدات أولئك فى ذاك الوثن. البعض الذى يدعوه دِنِت «الفينومانيين» Feenomanists، تتملكهم الفطرة الأولى - مثلهم مثل أولئك الأهالى - ويشرعون فى «الإيمان بوجود حقيقى لفينومان، وبصنائعه الخيّرة». والبعض الآخر الذى يدعوه «الفينومنولوجيين» Feenomanologists -

يجمعون عن فينومان توصيفاتٍ ممن يُعْلمونهم بها من الأهالى، مستجوبين إياهم بدقة كى يتحاشوا التباينات فى التوصيفات بقدر الإمكان. هم يصنّفون ما يتعلّق به من «صور الإيمان» Belief manifolds التى يوفّرها لهم الأهالى ويعِدّون بها قوائم، وهذا لكى يتوصلوا إلى توصيف محدّد بأفضل ما يمكن لفينومان، مُعتبرين إياه «موضوعا قصديا» Intentional object أقصوا وجوده الفعلى إلى ما بين قوسين. إلا أن آخرين بعد يجمعون توصيفات الفينومنولوجيين لصور الإيمان التى وفّرها لهم الأهالى ويضطلعون باستبيان اسبابها الطبيعية، التى يمكن أن يتضح أنها كلمات فينومان وأفعاله أو العكس. فإذا اتضح العكس... أى إذا اتضح أن أسباب إيمانهم ترجع إلى خداع ساحر القبيلة سام، فلنا أن نستخلص إذن إما أنّ ساحر القبيلة سام هو فينومان أو أن فينومان غير موجود؛ بناء على عدد ما يتّصف به سام من الخواص الأساسية المنسوبة إلى فينومان.

هذا يبدو كأسلوبٍ أنيق فى طرح السؤال السائد عن المشروع الفكرى الفنومنولوجى. ما يفعله الفنومنولوجيون - بالتناظر مع الفينومنولوجيين - هو تصنيف معتقداتنا عن أنفسنا وعن «عالم الحياة»، وهذا فى حد ذاته فعالّية ترقى فوق مستوى اللوم. إلا أن الفنومنولوجيين يغدون فريسة سهلة لمن يدحضونهم من الفلاسفة، وهم أولئك الذين اتخذوا الموقف الثالث، أى الذين يجمعون توصيفات الفينومنولوجيين ويضطلعون باستبيان أسبابها الطبيعية، وهذا بقدر ما يفترض الفنومنولوجيون أن هذه المعتقدات صحيحة، أى بقدر ما يفترضون أن الأسباب الطبيعية لصور إيماننا، تُشابه - بما يكفى - ما نعتدّ به كأسباب لهذه الصور. وبما أن سارتر ومرلوبونتي - على النقيض من هوسرل - لا يُجريان على الوجود «إقصاءً إلى ما بين قوسين»، فإنهما - فيما هو واضح - يقومان بنفس الافتراض الذى يوقع الفنومنولجيين فريسة للإدحاض.

لنا أن نبدأ بملاحظتنا أن أنثروبولوجيا دِنِت هذه، لا تُردَّد فى أسماع الكثير من علماء الأنثروبولوجيا المحدثين سوى نغمة عفا عليها الدهر: شخصيات دِنِت المسماة بالفينومنولوجيين تلوح مثل تلك التى وصفها السلف، من قبيل عالم الأنثروبولوجيا البريطانى الأقدم جيمس جورج فريزر، الذى كتب فى سنة 1922 قائلا إنه «فى مختلف مناطق [إقليم فى شمال ألمانيا هو] «مكلنبرج»، وحيث يسود - بوجه خاص - الإيمان بوجود ذئب القمح، فإن كُلاًّ من الناس يخشى جزّ سنبلة القمح الأخيرة، لأنهم يقولون إن

الذئب يقبع فيها.» (حسبما ورد من مقتطفات فى Wittgenstein RF الملاحظة الحادية عشرة)، أو مواطن فريزر الأحدث منه نسبيا، وليام هالس ريفرز الذى ورد عنه فى سنة 1924 قوله إنه «فى جزر مضيق توريس [بين أستراليا وغينيا الجديدة]، يُعتقد أن الداء يحلّ بفعل بعض أناس يملكون قوة الإصابة بالداء عن طريق ما فى حوزتهم من أشياء [خاصة] يُسمَّى الواحد منها «زوجو». مِن ثَمّ فإنه يُعتقد أن الواحد من هذه الأشياء (المسمّاة بالـ«زوجو») يجعل الناس عجافا وجَوْعَى Lean and hungry [والتعبير مستعار من إطلاق «يوليوس قيصر» هاتين الصفتين على كاسيوس، الذى كان موضع ارتيابه (وعن حق!)، فى مسرحية شيكسبير الشهيرة] وفى الوقت نفسه يؤدِى إلى الإسهال، والآخر يؤدى إلى الإمساك، وغير هذا وذاك بعد يصيب بالجنون (حسبما ورد عن ريفرز [فى مؤلَّفه Social Organization الذى لم يصدر فى حياته، بل بعد انتهائها بسنتين؛ إذ صدر فى سنة 1924] فيما اقتطفه بايرون جود: Good 1994 ص 18)(10).

ويُركِّز عالم الأنثروبولوجيا بايرون جود على كلمة «الاعتقاد» Belief على نحو ما وردت فى مواضع من قبيل ماسبق. فمن زاوية «علم أصول الكلمات» Etymology تتقارب كلمة «الاعتقاد» بكلمتين، أولاهما Beloved – التى تعنى «المحبوب» – وثانيتهما Lief التى هى من كلمات اللغة الـمُماتة Archaic، وكانت تحمل نفس المعنى. وفى الاستخدام الأسبق للكلمة – والذى لا يزال اليوم معمولا به فى سياقات بعينها «كان قول المرء «أنا أعتقد فى الإلـه» يعنى: «باعتبار صحّة وجود الإلـه كحقيقة من بين حقائق الكون، فإننى – بموجب إقرارى هذا – أستودعه فؤادى وروحى»... أما اليوم فإن هذا القول قد يفهمه البعض باعتبار معناه كما يلى: «بحكم الشك فى وجود الإلـه من عدمه، فإننى أعلن أن رأيى هو «أجل، صحيحٌ أنه موجود».» (حسبما ورد عن ويلفريد كانتول سميث [أستاذ الأديان المقارَنة بجامعة هارفارد الأمريكية] فيما اقتطفه بايرون جود: Good 1994 ص 16) (11).

فى سياق علم الأنثروبولوجيا الذى على الطراز القديم – بمثلما الفلسفة – يبدو واضحا أن ما يحمله القول [السالفة الإشارة إليه] من معنى، هو اللاحق: فى عرف دِنِت ومن تخيلهم من علماء الأنثروبولوجيا، المعتقدات هى آراءٌ لا التزامات بأساليب فى الحياة.

على أن علماء الأنثروبولوجيا الأقرب إلينا زمنا – من قبيل بايرون جود – قد انتهوا إلى التساؤل عما يشكِّل أساسا لخطاب الاعتقاد هذا، من علم معرفةٍ (إبستمولوجيا) وسياسة. وانشغالاتهم تتعلق مباشرة بانشغالاتنا نحن، لأن فى مبررات انشغالاتهم هذه، صدى لنفس المبررات التى لدى الفنومنولوجيين، مثلما لنص فتجنشتاين «ملاحظات على مؤلف فريزر «الغصن الذهبى»» Remarks on Frazer's ***Golden Bough*** [برمز RF فى ثبت المصادر]؛ وليس من قبيل المصادفة قيام عديد من علماء الأنثروبولوجيا المحدثين – بما فيهم بايرون جود نفسه – باستلهام الفنومنولوجيا بالفعل... استلهامها لإثراء إطار عملهم النظرى.

أولا فإن الأنثروبولوجيا منذ بيير بورديو (وبالأخص عمله الـمُعنْون *Esquisse d'une théorie de la pratique* الصادر سنة 1972، ثم فى ترجمة إنجليزية بعنوان Outline of a Theory of Practice وضعها رتشارد نايس سنة 1977، والوارد فى ثبت المصادر برمز Bourdieu 1977) قد غلب عليها التركيز على الممارسات بأكثر منها على المعتقدات. كان بورديو – متأثرًا هو نفسه بكل من فتجنشتاين ومرلوبونتى – قد دفع فى مواجهة النـزعة «الفكرية» Intellectualistic أو «العقلية» Mentalistic الغالبة (Good 1994 ص 23)، بأن تعلّم ممارسة ثقافية هو اكتسابُ تشكيلةٍ من العادات الـمُدمجة عبر المحاكاة والتدريب The acquisition of a set of embodied habits through imitation and training ؛ لا اكتساب تشكيلة من المعتقدات Not the acquisition of a set of beliefs.

بالإضافة فإن الممارسات الثقافية – على نحوِ ما دفع به فتجنشتاين نفسه – يجب ألا تُفسّر بالرجوع إلى معتقدات! عندما ينص فريزر على أنه «فى إحدى الحضارات يجب أن يقتل الملك فى ريعان شبابه، لأن البدائيين يعتقدون أن روحه لن تُستبقَى ناضرةً إلا على هذا النحو» يُعقِّب فتجنشتاين قائلا إن «هذه الممارسة ليست منبعثة من فكرةٍ ما (RF ص 62)» بأكثر مما تكون فعلةُ تقبيلِ المرء صورة محبوبه، منبعثةً من رأيٍ قائلٍ بأنه «سيكون لهذا التقبيل تأثيرٌ ما بعينه على الموضوع الذى تمثّله الصورة.» (RF ص 64). والفنومنولوجيون – (ومن بينهم تَفُوقُ مثابرة مرلوبونتي فى هذا الشأن، تلك التى لدى سارتر؛ وعلى نحوٍ لا يقبل الإنكار) قد فنَّدوا – فى ساحات أخرى – هذه النـزعة

الفكرية، بحجج مُناظرة. وليس فى دفوع دِنِت سوى تجاهلٍ لهذه الحجج، عبر افتراضه أن موضع بحث الفنومنولوجيا هو **المعتقدات بشأن** التجربة، لا التجربة نفسها(12). إنه يعرض صورة لما سوف ننعته نحن لاحقا (فى الفصل الثانى من هذا الكتاب) بـ«التحيز لصالح الدراية، ضد الحياة» The prejudice in favour of knowing over living. [والكلمة الأخيرة تعنى على وجه أدقّ «العَيش» أو «مزاولة الحياة». لكن المُبرِّر لكلمة «الحياة» فى هذا الموضع من المتن العربى، هو توحيد مقابلة المصطلح بأكمله؛ حيث أن المؤلِّفة تورده فى الفصل الثانى بنص The prejudice of knowing over life].

ثانيا فإن «الاعتقاد» كما يفهمه دِنِت، وثيق القرابة بـ«الرأى» على نحو ما ورد فيما اقتُطف من كلامٍ سميث، أو بـ«الافتراض» على نحو ما أورده سؤالنا الأصلى؛ وبحيث يبدو معقولا تَطَلُّبُ المبررات: كلمة «افتراض» يمكن توصيفها بأنها شيء من قبيل ما تُتَطَلَّب بشأنه المبررات. لكن هذه المبررات، يُؤَجَّل تقديمها إلى وقتٍ لاحق. أمّا تلك التى يسميها دِنِت - فى نقده للفنومنولوجيا - «معتقدات»، فهى فى الواقع **حقائق مُعاشة**. أى أنها على نحو يجعل طلب المبررات غير معقول؛ ومِن ثَمَّ فإنها بالتحديد ليست آراءً ولا افتراضات! سوف نشهد فيما يلى أمثلة عديدة على الحقائق المعاشة. من بين الحالات النموذجية، حالة وجود ذواتٍ واعية أخرى (يُنظر الفصل السابع من هذا الكتاب). وعلى عكس ما يقول به دِنِت (يُنظر Dennet 1991 ص 95)، فإننا لا **نفترض** أن أصدقاءنا ليسوا «جَيَفًا متحركة» (على نحو ما اصطلح على الإشارة إليه بكلمة «زومبى» Zombie) أى «بشرا يصدر منهم مسلك سوىّ ويقظ ونشيط ولا يخلو من الدعابة (وكل هذا على أتم ما يكون)»، ولكنهم فى الحقيقة «غير واعين على الإطلاق» (المصدر السابق عينه: ص 73)، بل **نعيش** هذه الحقيقة... حقيقة كونهم عكس الجيف المتحركة. وبتعبير فتجنشتاين «إن القول بأننى «لا أعتقد أنه ليس إنسانا آليا» [أو جيفة حية (زومبى). ك.م.]: مجرد هذا القول، ليس له معنى عند هذا الحد... ما **من رأيى**» أنه ذاتٌ واعيةٌ (PI ص 178). والإيحاء بأن الفنومنولوجيين **يفترضون** أو **يعتقدون فى** وجود ذوات واعية أخرى، يجسّد تحيُّزا فكريا واسع الانتشار: إنه ما سوف ننعته لاحقا (فى الفصل الثانى من هذا الكتاب) بـ«التحيز لصالح المعرفة ضد اليقين». The prejudice in favour of knowledge over certainty.

ثالثا فمن الواضح أن دِنِت - مثله مثل علماء الأنثروبولوجيا الأقدمين - يتعامل مع معتقدات القبيلة بشأن فينومان، باعتبارها «بدائية العلم» Protoscientific: قُوَى فينومان يتم إدراكها على أنها تفسير سببيٌّ «بدائى» لمختلف الأحداث التى يلحظها أهل القبيلة فى العالم من حولهم. ويبدو تعقيب فتجنشتاين على عمل فريزر قابلا بالمثل للانطباق على ما يدفع به دِنِت! إن كلا من الاثنين - فريزر ودِنِت - يعرض الممارسات «البدائية»، «كبعضٍ من حماقات، إذا صح القول.» (RF ص 61)، ومِن ثَمَّ فإن تصوير هذه المعتقدات ليس «غير صحيح، سياسيًّا» - كما يمكن أن نقول اليوم - فحسب، بل إنه كذلك واضح الخطأ(13). فتجنشتاين يشير إلى «ربٌّ للمطر فى افريقيا، يصلِّى له الناس عند قدوم موسم المطر؛ كى تمطر السماء. لكن هذا يعنى بالتأكيد أن هؤلاء الناس لا يعتقدون حقا أنه يستطيع جلب المطر، وإلا لاستجلبوا المطر فى مواسم العام المنكوبة بالجفاف.» (RF ص 71 72-)(14). ويهتف فتجنشتاين قائلا: «يالها من حياة روحية ضيقة، تلك التى لا يعرف فريزر غيرها!» (RF ص 65) ليضيف أن «فريزر أكثر همجية من معظم الهمج الذين يكتب عنهم.» (RF ص 68). وفى علم الأنثروبولوجيا الآن: تعد تحليلات تلك الممارسات ومثيلاتها باعتبارها بدائية العلم، «تحليلاتٍ هى موضع كثيرٍ من الشك» Largely discounted (Good 1994 ص 20) وعلماء الأنثروبولوجيا على الطراز القديم الذين استخدموا مصطلح «الاعتقاد» فيما يتصل بالقبائل «البدائية»، غلب عليهم استخدام كلمة «المعرفة» للإشارة إلى ما لديهم هم من افتراضات متفق عليها؛ موحين على هذا النحو بأن معتقداتهم هم صحيحة، فى حين أن تلك التى تدين بها الحضارة التى يدرسونها زائفة: «تصوير ثقافة الآخرين كـ«مُعتقد» يُسلِّمُ للملاحظ الأنثروبولوجى بالمكانة والمعرفة.» (Good ص 20). ورغم أن دِنِت يتحايل شيئا ما للإيهام بأنه يظل محايدا إزاء حقيقة معتقدات القبيلة بشأن فينومان، فإن لديه بالفعل رؤية واضحة لما يمكن أن يكون من دلالة لإظهار هذه «المعتقدات» على أنها زائفة! فى عرف دِنِت - مثلما فى عرف علماء الأنثروبولوجيا على الطراز القديم - أن للعلم دور «الحَكَم بين المعرفة والمعتقَد.» (Good 1994 ص 22). وهذا المسلك يكشف عن [نزعة] علموية Scientism تجسِّد تشكيلة لا شك فيها من التحيزات الفكرية (يُنظر أدناه، والفصل الثانى من هذا الكتاب).

إن ما ننظر فيه من اعتراض، يَفترض أنه **يوجد** تناقضٌ - يتعين تبيّنه - بين الكيفية التى تبدو بها الأشياء، وتلك التى تكون عليها حقًا (يُنظر Austin 1962). لا شك أنه - فى حالات بعينها - يمكننا القيام بمثل هذا التمييز، لأغراض بعينها. إلا أنه لن تكون له دلالة بهذه الأهمية التى يغلب على الفلاسفة أن يعزوها إليه! فلننظر فى بعضٍ مما يسمَّى خداعا بصريا (يُنظر BN ص 312): هذه مناسبة نموذجية للقيام بذلك التميز بين المظهر والحقيقة! بصفة عامة يقال إن الخطين فيما يعرف باسم «خداع مولر لاير» The Müller-Layer illusion (يُنظر الشكل) يبدوان متباينىّ الطول، فى حين أنهما **فى الحقيقة** بنفس الطول.

إلا أنه فى المقام الأول، يتضح أن هذا توصيفٌ غير مدروس للكيفية التى **يبدو** بها الخطان! ففى الواقع أنهما يبدوان بنفس الطول إذا تجاهلنا الأطراف التى على هيئة السهام أو حجبناها، ويبدو طول كل منهما مغايرًا لطول الآخر؛ إذا لم نفعل هذا. ومِن ثَمَّ فإنهما لا يبدوان - بلا أى التباس - إما بنفس الطول وإما بطولين متباينين(15). وفى المقام الثانى فإن الإغراء بالقول إنهما **حقا** بنفس الطول، مصدره الفكرة الـمُكوّنة سلفا عن كون القابل للقياس «حقيقيًّا» أكثر مما هو غير قابل للقياس: المعيار للقول إن الخطين هما «حقا» بنفس الطول، لا يعدو القول إنهما يبلغان على المسطرة نفس النقطة (يُنظر PP هامش ص 6)(16).

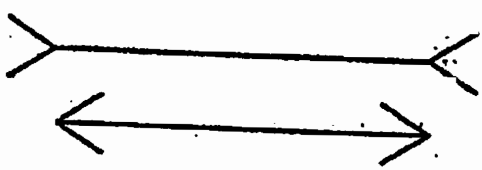
إلا أن فى استخدام كلمة «حقيقى»، إصدارًا لحكم قِيَمى A value judgment: فثمّتئذ توضع الحقيقة موضع التناقض مع «**مجرد** الظهور»! إنّ نَعْتَنا شيئًا بأنه حقيقى، هو صكّه بخاتم مصادقة الفلسفة. لكن ما أن نكتشف أن كلمة «حقيقى» لا تعنى - فى هذا السياق - سوى «قابل للقياس»، فقد يحق لنا أن نطرح السؤال عن السبب فى افتراض كون القابل للقياس أكثر قيمة مما هو غير قابل للقياس. بل ويمكننا أن نقر بأنه أكثر قيمة لبعض الأغراض دون غيرها - على سبيل المثال بناء جسر لن ينهار - وأنه ليس أكثر قيمة لأغراض أخرى، منها مثلا - ولكى نُبقِى على نفس المثال - الحكم على القيمة الجمالية للجسر. وعلى نحو ما أعرب كارمان بكياسة، فإذا عرّفنا «العلموية» Scientism بأنها «التأكيد على معادلة الحقيقة بالجدوى العلمية» (Carman 2005a ص 70. هامش 5)، فإن هذا النقد للفنومنولوجيا - شأن نقد دِنِت - هو من الأمثلة النموذجية للعلموية(17).

إنه وثيق القرابة بما سوف ننعته لاحقا (فى الفصل الثانى من هذا الكتاب) بـ«التحيز لصالح الموجود» Prejudice in favour of the existent. وبالطبع أن هذا ليس للإقلال من قيمة العلم: «إن للعلم عمله العظيم الذى عليه أن يؤديه». ولكنه للحد من ادعاءات العلم المهيمنة: «ليس للعلم أن يجىء مقتحما ويستولى كذلك على أنواع متفرقة من المسائل (التاريخية أو المنطقية أو الأخلاقية أو اللغوية أو ما على نفس الشاكلة).» (Midgley 2004 ص 6).

ختاما فإن هناك اختلالا خطيرا فى التناظر بين علماء الأنثروبولوجيا الذين تخيلهم دِنِت وعلماء الظواهر (الفنومنولوجيين): إن علماء الأنثروبولوجيا الذين تخيلهم دِنِت، هم ما يسمّيه «الفنومنولوجيين غير المثليين» Heterophenomenlogists (يُنظر Dennet 1991 هامش ص 72)، أى أنهم يدرسون - من بين ما يدرسون - موضوعاتِ غيرهم هم أنفسهم... يدرسون ما يتحدثون عنه بضمير الغائب(18). إلا أن «القبيلة» التى يدرسها الفنومنولوجيون هى **نحن**... نحن البشر... نحن الكائنات الواعية «الموجودة فى العالم»، ولا يمكن اتخاذ وجهة نظر خارجية بشأن هذه الموضوعات. وحتى دِنِت لا يمكنه القيام بالفنومنولوجيا غير المثلية بصدد الواقع الإنسانى.

لقد سعيت هنا إلى عرض المنهج الفنومنولوجى [أو منهج علم الظواهر] على نحو مُتاح عمليا، بمثلما إلى إيضاح صلات المنهج بالوجودية. لقد رأينا أن ألفة الظاهرة التى يسعى الفنومنولوجيون إلى توصيفها، يغلب - لعديد من الأسباب - أن تجعل تلك الظواهر «خفيّة»! وجعل الخفىّ مرئيًا، يستدعى العديد من الأساليب. كذلك فعندما نظرنا فى اعتراض موجه إلى المشروع الفنومنولوجى بأكمله، قد رأينا لمحات من عقبة أخرى هائلة: هى التحيزات الفكرية. هذه - وبعض أساليب التغلب عليها - هى ما يتركز حوله الفصل القادم.

خداع مولر لاير



The Müller-Lyer illusion

هوامش الفصل الأول:

1 - العنوان الفرعي لمؤلف سارتر «الوجود والعدم» هو بالفرنسية Essai d'ontologie phénoménologique، والذي يمكن - كما لاحظ غيري - أن يترجم إما بـ«بحث في الأنطولوجيا الفنومنولوجية» أو بـ«بحث فنومنولوجي في الأنطولوجيا». وتؤثر هيزل بارنز - مترجمة المؤلف إلى الإنجليزية [التفاصيل في ثبت المصادر] - الترجمة الأولى، بينما آثرت أنا الثانية؛ بما أنني أظن أنها توضح - أكثر قليلا - أن الفنومنولوجيا هي المنهج الذي به يتم استكشاف الوجود فلسفيا. [وتُستوجب هنا ملاحظة كون المؤلفة - وغيرها الذي لاحظ، على حد قولها - على خطأ! فلو كان المقصود ما تعنيه لكان العنوان الذي في الفرنسية Essai phénoménologique d'ontologie كما «سيلاحِظ» بدورهم، من يعرفون دقائق هذه اللغة! أ.ع.ب].

2 - لتوضيحات أكثر دقة للفنومنولوجيا تاريخيا، يُرجع على سبيل المثال إلى دراسة هربرت سبيلبرج النموذجية للفنومنولوجيا (Spielberg 1961 ص 9)، أو إلى المؤلف الممتاز الذي كتبه درموت موران بعنوان «مدخل إلى الفنومنولوجيا» (to Phenomenolgy Introduction (Moran 2000.

3 - يَقرأ جريجوري ماكولخ (McCulloch 1994) الفنومنولوجيا على هذا النحو، مقترفا بهذا تضليلا لجيل بأكمله من تلامذة سارتر.

4 - يُرجع إلى بحث جون لانجشو أوستن (Austin 1962) لكلمتي «يَظهر» Appear و«المظهر» Appearance.

5 - يأتي فتجنشتاين أحيانا بشيء مماثل، وإن في معظم الأحيان بأمثلة مُتخيَّلة. ومن هذا القبيل ضربه مثلا ببشر لا يتحدثون إلا إلى أنفسهم (PI §243)، وهو في ملاحظاته على مؤلَّف فريزر [«الغصن الذهبي»] يعتدُّ بالتوصيفات الأنثروبولوجية لممارسات الحضارات الأخرى، لكنه كذلك يعقِّب قائلا «إننا نحن أنفسنا قادرون على التوصل بتفكيرنا إلى جميع الممكنات.» (RF ص 66).

6 - يُرجع إلى فتجنشتاين (PI §66)، كما يُرجع إلى اتهام سارتر لبرجسون بأنه بدلا من أن ينظر إلى ما لديه من صور، «يحتكم» إلى الاستنباط القَبْلي 'A priori deduction'.

7 - سنجد لدى كثير من المفكرين الإسكولائيين - وأولئك الذين يُنسبون إلى ما تجوز تسميته بـ«ما بعد الإسكولائية» Post-scholastic - تعبيرا مختلفا عن هذه النقاط. وقد لا يوافق البعض على تفاصيل ما أوردناه. لكن في هذا الذي في المتن، الدقة الكافية للغرض الحالي.

8 - يُرجع إلى رودلف كارناب (Carnap 1937 البند ألف من الجزء الخامس Part V. A) بشأن «الأسلوب المادي» في الحديث Material mode of speech، في مواجهة «الأسلوب الشكلي» فيه Formal mode of speech.

9 - على عكس الإسكولائيين، فإن هذا لأن المناطقة الوضعيين يعتدّون بالوجود كخاصية عارضة، بل الحق أنهم ينكرون كون الوجود خاصيةً على الإطلاق؛ ويرفضون الرأي القائل بهذا.

10 - صوّبنا في المتن نفسه خطأً آخر اقترفته المؤلفة في الأصل الإنجليزي، قائلة or W.H. Rivers writing in 1924 !! أ.ع.ب.

11 - يُرجع إلى استخدام سارتر (في القسم الثاني من الجزء الأول من «الوجود والعدم» BN Part I. 2)، حيث يحاول أن يوضح أن «الاعتقاد» - في هذا السياق - يعني «الإيمان». ينظر الفصل الرابع (من هذا الكتاب).

12 - يُرجع إلى البحث الممتاز الذي يقوم به تيلور كارمان في كل من عمليه (المُدرجين في ثبت المصادر برمزي Carman 2005a و Carman 2005b على التوالي) لحجج مرلو بونتي المناهضة لـ«التثقيفية»، وحيث يتناول بالتفصيل مقولات دِنِت.

13 - بهذا الصدد، فإن كلمات مثل «بدائي» و«همجي» - بل و«قبيلة» - قد اختفت من قاموس علم الأنثروبولوجيا. وأتعشم ألا أعدّ مُناصِرةً لإعادة استخدام هذه المفردات.

14 - توجد في اللاهوت المسيحي كتابات بالغة الكثرة عن فعالية الصلاة، معظمها يدفع بحجة مماثلة.

15 - سنجد مرلوبونتي يضيف أن «نفس الطول» و«الطول المغاير» لا يمثُلان في خبرتنا على أية حال، على الأقل من حيث أن كلمة «طول» تشير إلى الطول المُقاس (PP ص6). على سبيل المثال لا نستطيع أن نسأل: «كم يبدو أحد الخطين أطول من الآخر؟»

16 – سنجد دِنِت يكرر تأكيده أن «الناس بلا شك يعتقدون أن لديهم صورا ذهنية»، ولكنه «شأن موضوع التجريب، يتعين استقصاؤه.» وهذا «سواء كان ما يُصوَّر على هذا النحو من مواد، موجودا كموضوعات حقيقية أو كأحداث أو كأحوالٍ ذهنية.» (Dennett 1991 ص 98). وكلمة «الاعتقاد» تشير ثانية إلى غلبة النزعة الفكرية [التقَعُّر] Intellectualism عليه، وتناوله للصور الذهنية تنقصه الدقة بشدة. (يُرجع إلى ما كتبه سارتر في مؤلفه [المشار إليه في ثبت المصادر برمز] I؛ وما يفترضه سلفا عما يمكن أن يكون في هذا الاعتقاد من «علموية». ويُنظر ما سَيَلي (في نفس متن هذا الفصل).

17 – في هذا المقام، قد يكون من الشائق تناول ما يجرى من سجال حول الواقعية العلمية في فلسفة العلوم، وعلى سبيل المثال عما إذا كانت «الجزيئات تحت الذرية» Subatomic particles «حقيقية» أم مجرد «تكوينات نظرية». إن لكلمة «حقيقي» في كلتا الحالتين معنى «موجود». والذين هم – مثلا – يعتدّون بالجزيئات «تحت الذرية» كتكوينات نظرية، كثيرا ما يصفونها بأنها «أخيلة مفيدة»، ومن ثَمّ يضفون عليها نوعا من قيمة «مُوجِّهة» Heuristic value ، مما يستتبع إقرارهم قِيَما [أخرى] بخلاف الحقيقة، وإن ظل مايضفونه عليها – بالطبع – قيمةً للأغراض **العلمية** وحدها. وبعض ممن يصرون على أن هذه الجزيئات حقيقية، قد يكونون مفترضين أن الفائدة العلمية هي بالتحديد معيار الوجود؛ وبالتالي معيار الحقيقة.

18 – الحق أن هناك كما كبيرا من الكتابات التي تتناول ما يسمَّى أحيانا «الأنثروبولوجيا المنزلية» Anthropology at home (على سبيل المثال Peirano 1998، وما أوردته هي – ماريزا بيرانو – ثـمّت من ثبتٍ للمصادر)، مما ينم عن تنبُّه مرهف لكل من مزايا دراسة المرء لـ«قبيلته» هو نفسه، وصعوبات هذه الدراسة.

الفصل الثانى

التحيُّزات الفكرية، والعلاج السارترى

كما شهدنا فى الفصل السابق، فإن نقطة البدء فى مذهب الظواهر (الفنومنولوجيا) هى التوصيف غير المنحاز للظواهر المألوفة. وقد دأب الفنومنولوجيون على التعريف بعددٍ من «التحيُّزات الفكرية» الواسعة النطاق والمسيئة (BN ص 241-241)، التى تحرِّف هذا التوصيف أو ذاك على وجه عام. ومُرادى هو تسليط الضوء على هذه التحيُّزات بلا أدنى إبطاء! هذا أمرٌ أساسىٌّ لسببين: الأول أن كثيرا من غير الفنومنولوجيين من الفلاسفة والمفكرين الآخرين واقعون (وقد مر بنا مثال على هذا سلفا) فى قبضة نفس التحيُّزات التى يعانى الفنومنولوجيون أيّما معاناة لتشخيصها وللسعى إلى العلاج منها. هذا فى حد ذاته يشكل واحدة من أهم العقبات الحائلة دون التفاهم المتبادل. والسبب الثانى هو أن كثيرا من خصوصيات الأسلوب والتعبيرات التى تتسم بها كتابات الفنومنولوجيين - والتى قد تؤدى إلى تنفير المفكرين غير الفنومنولوجيين، يجب (وهذا ما أريد أن أوحى به) أن تُفهم على أنها تخدم مساعيهم إلى العلاج الشافى من هذه التحيُّزات.

إن كلمة «تحيُّز» وما يماثلها من كلمات تشير إلى نفس الظاهرة... ظاهرة التحيُّزات الفكرية، قد تَرَدَّد صداها على طول تاريخ السياق الفلسفى الذى اندرج فيه مجهود جان بول سارتر. فلنتذكر دعوة هوسرل المدوّية للقتال، بقوله: «أفلا يجب أن تكون الحاجة إلى فلسفة تستهدف أقصى ما يُعقل من تحررٍ من التحيُّز - ومِن ثَمَّ مسئولة عن ذاتها إلى أقصى مدى - جزءا لا يتجزأ من المعنى الأساسى للفلسفة الأصيلة؟» (CM §2)... تلك الدعوة التى تعمّد هوسرل إدراجها فى سياق عرفٍ فلسفى كان رائده ديكارت، الذى أعلن يومًا عزمَه على «تحريرنا من جميع الآراء السالف اعتناقها». أما هيدجر فهو يشير إلى «الافتراضات السالفة - والتحيُّزات - التى تُداوم إعادة غرس الرأى القائل بأنه ليس من الضرورى الاستفسار عن الوجود، ورعاية هذا الرأى.» (BT ص

2). ومقدمة مرلوبونتي لمؤلفه «فنومنولوجيا الإدراك» (PP فى ثبت المصادر) تحمل عنوان «التحيُّزات التقليدية، والعودة إلى الظواهر» Traditional Prejudices and the return to phenomena [فى الترجمة الإنجليزية]، وما يسميه هو «تحيُّز الفكر الموضوعى» The prejudice of objective thought هو الخيط الأساسى فى مؤلفه هذا من أوله إلى آخره. ولا أريد أن أزيد من الإلحاح على كلمة «تحيُّز»: فالحق أنها ليست بهذا الحضور البارز لدى سارتر نفسه فى أعماله الفلسفية(1). أنه أمْيَل إلى استخدام كلمة «وهم» Illusion مثلما فى قوله «وهم أولِّية المعرفة» The illusion of the primacy of knowledge (BN ص 28 من المقدمة أو xxxviii. وتُنظر أيضا ص 30 من المقدمة أو xxx، وص 175-176)، أو «وهم التلازم The illusion of immanence» الذى يكاد مؤلَّف سارتر «سيكولوجية الخيال» (Psyl فى ثبت المصادر) يكون قد كُرِّس بأكمله للقضاء عليه (يُنظر BN ص 27 و 450). بالمثل فللمرء أن يذكر - كما فعل تشارلز تايلور (Taylor 2005) - العبودية لصورة. كما يمكن لمصطلحات أخرى مرتبطة بفتجنشتاين - من قبيل «المبدأ الراسخ» و«الخرافة» - أن تخدم نفس الغرض، وكذلك يمكن أن يفعل مصطلح سارتر «المخادَعة» Bad faith (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب) الذى يستخدمه من حين لآخر للدلالة على المواقف الفكرية(2). وليس ما فى الأمر هو الكلمة بل المفهوم، وفى رأيى أن أيًا منهما لم يُتَح له ما يكفى من عكوف معظم شرّاح سارتر ومرلوبونتي. أنا أؤكد أن «التحيُّز» يرد فى نصوص كالتى وضعاها، بمعنى شيءٍ ما يزيد على مجرد المفهوم السالف - أو الحكم القَبْلى - الذى يسهل نقضه بالبيِّنة أو بالحجة! إن المقصود ثـمّت هو الإشارة إلى التحيُّزات التى فى الحياة اليومية، شأن العنصرية ومعاداة السامية، والتى هى بالتحديد - وإن بدرجات متفاوتة بحسب كل حالة فردية على حدة - مستعصية على خطوات العلاج(3). وبالمثل فإن تلك الكلمات الأخرى - «المبدأ الراسخ» و«الوهم»... إلخ - يُفهم منها ضمنًا ما سأنعته بالتفكير «المنحرف».

والفنومنولوجيون جادّون فى تعريف عدد من التحيُّزات الفكرية يبدو أنها منتشرة على نطاق واسع، ليس بين الفلاسفة فحسب بل وكذلك بين علماء النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا؛ الذين ينبغى - على نحو ما يحثّهم عليه الفنومنولوجيون - أن يبدأوا

بتوصيفاتٍ لمعالم الواقع الإنسانى التى يستهدفون مواصلة تفسيرها أو تحليلها... توصيفاتٍ تكون غير منحازة. إلا أنهم مرارا ما يخفقون فى القيام بهذا، ومِن ثَمَّ يقوّضون أساس نظرياتهم. وسأبدأ بتحديد الأكثر دلالة من بين هذه الأنماط، تمهيدا للتعرض بشكل عام لما يمكن أن يتعلق بالعلاج من هذه التحيُّزات الفكرية.

أنماط التحيُّز الفكرى

التحيُّز لصالح العلاقات الخارجية

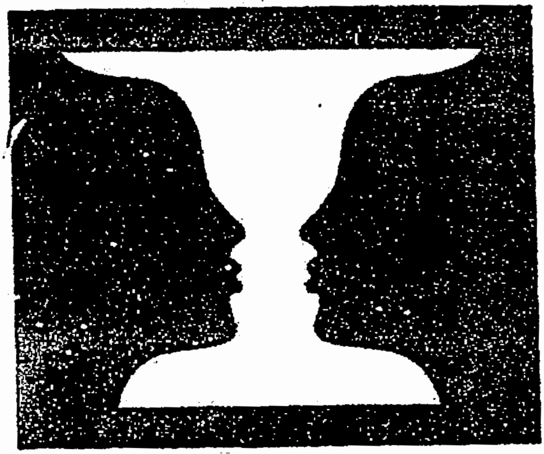
على قدر اختلاف الآراء، فإن مفهوم العلاقات الداخلية هو بلا استثناء أهم المفاهيم اللازمة لاستيعاب كتابات الفنومنولوجيين(4). وعلى نحو بالغ الجُزافية فإن ذكر كون شيئين على علاقة داخلية، يعنى أن أيا منهما لم يكن ممكنا أن يكون ما هو إياه، إلا لوجود الآخر: العلاقة الداخلية هى ثنائية فى وحدة. لنا أن ندلل على هذه الثنائية التى فى وحدة، بواسطة كلمة «الالتباس» Ambiguity التى ترد بكثرة فى توصيفات الفنومنولوجيين للواقع الإنسانى. غير أن هذه المفردة - وإن كانت مفيدة إلى حدٍ ما - ستكون مضلِّلة إن كان نموذج الالتباس الذى يخطر ببال المرء هو ذلك الذى لكلمة ملتبسة من قبيل المشتَركات التى من بينها فى الإنجليزية كلمة Bank [التى تعنى فى آنٍ معا «ضفة النهر» و«المصرَف»] وحيث يبدو مَعْنَيا الكلمة المختلفان - «حافة النهر» و«المؤسسة المالية» - غير متصلين أحدهما بالآخر على الإطلاق. إذن فإن نموذجا أفضل قد يكون صورة ملتبسة، وربما بالأخص واحدة يكون الالتباسُ فيها التباسَ شكلٍ وخلفية / A figure ground ambiguity (يُنظر الشكل).

إن كلمة Bank الإنجليزية قد تفقد معناها كـ«ضفة نهر» دون أن يكون لهذا أى تأثير على الإطلاق على معناها كـ«مؤسسة مالية»: الذى بين هذين المعنيين، هو علاقة خارجية. وعلى العكس فإن الإناء [فى الشكل المذكور] سيختفى إن اختفت الخلفية السوداء، وجانبى الوجهين سيختفيان إن اختفت الخلفية البيضاء. وللمرء أن يقول إن الإناء هو إمكانية ما يُرى كجنبى وجهين على خلفية بيضاء: ما بين الشكل والخلفية هو علاقة داخلية.

هذا نموذج لعلاقة داخلية، بمثلما هو قياسٌ على مزيدٍ من أمثلة أساسية. غير أن أى مثال هو بالضرورة مثير للجدال، وبالتحديد لأن الكثير من المفكرين ينكر نفس فكرة وجود علاقة داخلية. وكثيرا ما سنجد الفنومنولوجيين يشيرون إلى العلاقات الداخلية بتعبيرات من قبيل «الوحدة التركيبية» Synthetic unity و«الكلّية» Totality و«المجال» Field و«التنظيم» Organization [وكذلك قد تجوز فى العربية الإشارة إلى «العلاقات الداخلية» بـ«العلاقات الذاتية»]. وحيثما يدرك غيرهم من المفكرين وجود علاقات خارجية، يدرك الفنومنولوجيون أشياء كثيرة باعتبار ما بينها وبين بعضها علاقات داخلية: ردود الأفعال البدنية، والسلوك والوعى بالموضوع (نمر مخيف مثلا) والانفعال (الخوف مثلا)، والصفات «المختلفة» للموضوعات التى يتم إدراكها (على سبيل المثال نحن لا ندرك ملمس بساطٍ أرضىٍّ ولونه كصفتين مختلفتين، بل كـ«أحمر فرائى» أو كـ«أصفر صوفى»! Psyl ص 276، ويُنظر PP ص 5)، والماضى والحاضر والمستقبل، والإدراك والفعل، ثم الفعل والدافع والغاية، والوعى والبدن، والأنا والآخر، والحرية والموقف، وما إلى ذلك. وصْفُ شيئين بأن ما بينهما هو علاقة خارجية، هو الحكم عليهما بأن كلا منهما هو ما هو مستقلاً عن الشىء الآخر. وكثيرا ما يعرب الفنومنولوجيون عن العلاقات الخارجية بكلمات من قبيل «الارتباط» أو «السلسلة». وسارتر يستخدم مرارا التشبيه بالشاهد: إن لم توجد علاقة داخلية بين شيئين كالمصباح والكتاب مثلا، فستدعو الحاجة إلى مُلاحظٍ يجمع بينهما بعلاقةٍ ما؛ لكى يقول إن «المصباح على يسار الكتاب» أو إن «المصباح والكتاب هما معا على المنضدة»(على سبيل المثال يُنظر BN ص 23).

على نحو حاسم، قد تبدو التعبيرات اللفظية عن العلاقات الداخلية متناقضة، لأننا إذا رمزنا إلى «شيئين» هما الماضى والحاضر مثلا بـ أ و ب على التوالى، وقلنا إن بينهما علاقة داخلية، فلن نستطيع أن نقول إنهما متساويان ونعبّر عن العلاقة بينهما بالشكل الرياضى أ = ب، لأن ما نقر به عندئذ ليس أن الماضى والحاضر هما نفس الشىء. ولكننا لن نستطيع أن نعبر عن العلاقة بينهما بالشكل الرياضى أ ≠ ب هو الآخر، فهذا قد يبدو أنه يوحى بأن الماضى والحاضر مستقلان أحدهما عن الآخر تماما، أى تربط بينهما علاقة خارجية. والحق أن سارتر كثيرا ما ينتهى به الأمر إلى قوله إن أ هو مطابق لـ ب

التباس الشكل والخلفية



Figure/ground ambiguity

وليس مطابقا له معًا (أ = ب و أ ≠ ب)، مما هو - بمعيار المنطق - متناقض. بيد أن سارتر يسعى إلى التعبير عن علاقة داخلية. على سبيل المثال نجد سارتر يقول كلا من «أنا ماضيّ» و«أنا لست ماضيّ» فى نفس الموضع وإنْ بفارقٍ كمٍّ قليلٍ من الصفحات (BN ص 110 118-)... يقول «**أنا ماضيّ**» وليس «امتلاكى ماضيّ»، ذلك أن «المرء لا يمكنه «امتلاك» ماضٍ بمثلما «يمتلك» سيارة أو مجموعة من خيول السباق...[لأن. ك.م.] الامتلاك عادةً يعبر عن علاقة خارجية بين المالك والمملوك»، وهذا سيجعل الماضى والحاضر «مُعطيين واقعيين دون اتصال حقيقى.» (BN ص 112-113). فى الوقت نفسه فـ«أنا لست ماضيّ... أنا **لست** إياه لأننى **كنت** إياه.» (ص 116). العلاقة الداخلية بين الماضى والحاضر يمكن إبرازها بالقول إن ماضيّ «هو أصلا ماضى **هذا** الحاضر.» (BN ص 110): هذا الماضى هو ما هو، بفضل كونه ماضى **هذا** الحاضر. بالإضافة فإن هذا الحاضر هو ما هو، بفضل امتلاكه **هذا** الماضى ليس إلا. ويمكن أن ينطبق تحليلٌ مماثل على تصريحات من قبيل «أنا **أكون** بدنى من حيث **أكون**، وأنا **لست** بدنى من حيث إننى لست ما أنا أكُونه.» (BN ص 326). هذه الدعاوى التى تبدو منطوية على المفارقة، تمثل مجازفة مستديمة لمن يبغى التعبير عن علاقات داخلية. نجدها على سبيل المثال لدى فتجنشتاين أيضا، والذى ينتهى به الأمر؛ وهو يحاول تفصيل العلاقة

الداخلية بين الألم وسلوك الألم Pain and pain-behaviour إلى قوله عن الشعور «إنه ليس **شيئا ما**، ولكنه كذلك ليس **لا شيء**!»

قد تكون المقولة الدالة بجلاء على العلاقات الخارجية، هى التى جاء بها بحث كبير التجريبيين ديفيد هيوم فى السببية: عند هيوم أن السبب والنتيجة «موضوعان»، بحيث «تختلف النتيجة تماما عن السبب، وبالتالى لايمكن على الإطلاق اكتشافها فيه» (الفقرة i 25 من القسم الرابع من مؤلَّف ديفيد هيوم An Enquiry concerning Human Understanding : IV .i.25): السبب و النتيجة هما ما هما مستقلّين أحدهما عن الآخر تماما، أى أن ما بينهما هو علاقة خارجية (5). ووفقا لتحيُّز فكرى منتشر على نطاق واسع، فإن جميع العلاقات التى بين الأشياء - الأشياء باعتبارها نقائض للكلمات أو للأفكار - هى علاقات خارجية: كل شيء ثـمّت، هو موضوعٌ **ينطبق عليه تعريف هيوم**. ما ينعته مرلوبونتى بـ«وجهات النظر العلمية» (PP ص 9 من المقدمة أو ix) يرتكز على هذا التحيُّز. وكما ذهب سارتر فى نقده لعلم النفس العلمى، فإن نفس هدف صياغة قوانين والخروج بتفسيرات؛ يغلب عليه أن يرغم عالِم النفس المتمسك بالنـزعة العلمية على عزل الكثير من العوامل. على سبيل المثال فإن عالم النفس الذى من هذا القبيل سيُغرَى بتطبيق تعريف «العوامل المنفصلة» Separate factors على ردود أفعال بدنية من قبيل زيادة الأدرينالين، وعلى سلوكٍ كذلك الذى ينتهج سياسة «القتال أو الفرار» Fight or flight، وعلى «حالة الوعى التى تستحق هذا الوصف عن جدارة» - ولتكن حالة إدراك النمر الجاثم - لكى يستخلص هذا العالِم ما يربط بين هذه الظواهر من قوانين السببية، والتفسيرات السببية للسلوك(6). والقيام بهذا يعنى النظر فى الحالات الواردة فى هذه الأمثلة، باعتبارها ذات علاقات خارجية بين بعضها والبعض؛ فى حين أن الفنومنولوجيا تظهرها على أنها ذات علاقات داخلية بين بعضها والبعض.

فى الفلسفة التحليلية يوجد اتجاهٌ ينـزع صوب التحيُّز لصالح العلاقات الخارجية لأسباب تختلف عن ذلك شيئا ما: أولا فإن ذكر العلاقات الداخلية هو ذكر نوع ما من «الصلة الضرورية»، وبعض الفلاسفة التحليليين يبدون نـزّاعين إلى قبـول مُسلَّمة الوضعية المنطقية بأن كل ضرورة هى ضرورة **منطقية**. وتماما كما لا يمكننا - فى رأى هؤلاء الفلاسفة - ذكر معانى الأشياء، بل معانى الكلمات (الفصل الأول من هذا

الكتاب)، فكذلك لا يمكننا ذكر العلاقات الداخلية التى بين الأشياء بعضها والبعض؛ وإنما التى بين الكلمات أو التعبيرات بعضها والبعض. هم سيساندون دعوى هيوم بأن **السبب** أ **والنتيجة** ب - أى الموضوعات - لا يمكن ذكر علاقات داخلية بين أىٍّ منهما والآخر. وهذا رغم أننا إذا أعدنا توصيف أ على أنه «السبب فى ب»، فَلَسَيمكننا ذكرُ كوْن ما يوصف بأنه «السبب فى ب» وذلك الذى بأنه ب، هو علاقة داخلية بينهما: على نحو بالغ البساطة، يعبّر [التصريح بأن] «السبب فى ب قد تسبَّبَ فى ب» عن صلة ضرورية (Davidson 1980 ص 14). لا يُعقل ولا يُقبل أن يوجد ما هو أبسط من هذا! ثانيا فإن بعض الفلاسفة التحليليين يجعلون من الوضوح فى الرصد المنطقى معيارا للترابط، والأسماء التى يستخدمها التدوين المنطقى، **ما يشار به إلى** موضوعات ينطبق عليها تعريف هيوم... موضوعات بين بعضها والبعض علاقات خارجية(7). هذا هو السبب فى وجود صعوبات متأصلة فى التعبير عن العلاقات الداخلية فى إطار التدوين المنطقى المعتمَد(8).

مِن ثَمَّ فإن بعض الاتجاهات فى الفلسفة التحليلية تتفق مع وجهات النظر العلمية فى إدانة فكرة العلاقات الداخلية فى حد ذاتها. إلا أن دعوى الفنومنولوجيين هى أن تجربتنا تكشف كون كثيرٍ من العلاقات داخليةً. أما تحفيزُ تلك المنظورات الفلسفية السالف ذكرها على إنكار العلاقات الداخلية، فهو متجذِّر فى التحيُّز.

التحيُّزات لصالح الموجود

إن نفس عنوان عمل سارتر الشامخ «الوجود والعدم» يبين ما للاموجود - واللاواقعى والغائب والممكن - من دور رئيسى فى البيانات الفنومنولوجية عن الواقع الإنسانى. ولكنْ خَوْفًا من أن يبدو محيرا كونُ فلسفة للوجود -«الوجودية» - هى فى نفس الوقت فلسفةُ لا وجود، فإن علينا أولا أن نرصد أن بين الموجود واللاموجود علاقة داخلية. على سبيل المثال فبالرغم من أنه لا الماضى ولا المستقبل يوجدان (وإلا فما أمكن أن يكُونا الماضى ولا المستقبل)، فإن بين الماضى والحاضر والمستقبل علاقة داخلية.

فلنكن واضحين: ليس الهدف بالطبع هو أن اللاموجود يوجد! لقد أساء الفيلسوف أ. ج. آير - التجريبى البريطانى الذى عاد من زياراته لفيينا حاملا رسالة المناطقة الوضعيين - فَهْم هذه النقطة، فاتّهم سارتر باستخدام كلمة «لا شىء» ليطلقها على «شىءٍ خيالىٍّ

وغامض» مثل «اللاشخص» الوارد فى أسطورة «الملك الأحمر»، والذى افتقرت عينا ذلك الملك إلى حدة البصر الكافية لملاحظة وجوده (Ayer 1945 ص 19). وكذلك لا تكون ضروب الغياب حاضرة، ولا الممكنات وقائع، ولا القيم حقائق. هذا كل ما فى الأمر! وبحكم أننا نجد مرلوبونتي يقول إن الجوانب غير المرئية من المصباح «حاضرة بطريقتها الخاصة.» (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)، وإن «الشخص العادى يحسب حسابا لما هو ممكن، ومِن ثَمَّ يكتسب الممكن شيئا من الواقعية؛ دون تغيير وضعه كإمكانية.» (PP ص 109)؛ أقول إنه بحكم هذا الذى نجد مرلوبونتي يقوله، فسنجد سارتر يقول إن «كون بيير غائبا فيما يخص تيريز، هو كونه حاضرا بطريقة خاصة.» (BN ص 278). والفكرة هى إظهار تباين الجوانب غير المرئية تلك – والتى تشكل آفاقا للتجربة الإدراكية – عن تلك الأشياء غير المرئية التى ليست لها أية صلة بها (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)... تباين الممكنات **المُعاشة** عن التخمينات الـمُجرّدة (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب)، وتباين الغياب عن مُجرد عدم الحضور (يُنظر الفصل الأول من هذا الكتاب).

على أنه يوجد تحيُّز فكرى واسع النطاق ضد اللاموجود واللاواقعى واللافعلى والغائب، بمثلما ضد ما لا يُحدَّد مقداره وما لا يُقاس (يُنظر الفصل الأول من هذا الكتاب)(9). أنا أوجز كل هذا بعبارة «التحيُّز لصالح الموجود» The prejudice in favour of the existent (10). هذا التحيُّز يمكن التعبير عنه بالقول إنه «ليس **حقيقيا** إلا الموجود وحده».

لقد سلف أن لاحظنا أن استخدام كلمة «حقيقى»، هو من قبيل القيام بحكم قِيَمى. وكثيرا ما نكتشف – إثر رصدٍ دقيق – أن الانتقادات الفلسفية لـ«اللاموجود»، لا تعدو فى مختلف صورها الدعوى بأن اللاموجود لا يوجد (وهو بالطبع ما هو مفروغٌ منه أصلا، ليس هذا فحسب بل ويتم التشديد عليه أيضا)، بالإضافة إلى تقييم سلبى لهذه الحقيقة! على سبيل المثال فإن للفيلسوف التحليلى الواسع التأثير ويلارد فان أورمان كواين، ما ذاع صيته فى السخرية من فكرة «الممكنات غير الـمُفعَّلة» Unactualized possibles:

«فلنأخذ على سبيل المثال البدين الممكن [وجوده] على عتبة الباب تلك، ثم كذلك

هذا الأصلع الممكن وجوده على عتبة الباب تلك. هل هما نفس الشخص الممكن وجوده أم شخصان ممكنا الوجود؟ كيف لنا أن نُقرِّر؟ كم من الأشخاص الممكن وجودهم، هم على عتبة الباب تلك؟ هل بخلاف ذلك البدين يوجد المزيد من الأشخاص الممكنين والأقل منه بدانة؟» (Quine 1963 ص 4).

من المسموح به إذن اعتبار هذا الانتقاد الفلسفى لمبدأ وجود اللاموجود، لا يعدو ملاحظة كون الممكنات غير الـمُفعَّلة غير فعلية... كونها لا تشارك فى منطقِ ما هو فعلىّ، والحكمَ بأن هذا هو جاعلها بما هى عليه من قصور.

إن تجريبية هيوم ووجهات النظر العلمية، فى غفلة عن اللاموجود. وهذه الغفلة يُغذّيها - من جانبٍ - هذا الاتجاه فى الفلسفة التَحليلية إلى التحيُّز لصالح العلاقات الخارجية، فحيث يُميز الفنومنولوجيون علاقات داخلية، لا يتم من جانب الفلاسفة الآخرين سوى إدراك علاقات خارجية؛ بما أنه لا بد من وجود الأسباب على النحو الذى يفهمها به التجريبيون. على سبيل المثال فإن تحليلاتهم للإدراك، تحليلات سببية. وهذا جانبٌ مما يجعل من العسير عليهم أن يَعقلوا أىَّ شىءٍ من مفهوم الفنومنولوجيين للأُفُقُ... لفكرة كون الجوانب غير المرئية من المصباح -على سبيل المثال - تشكِّل أفق تجربتنا الإدراكية للمصباح، (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب): إن كانت الجوانب غير المرئية فعلا لا تُرى (وهو بالفعل ما لا يمكن أن يكون، بحكم أنها ليست فى «خط الرؤية»)، فلا يمكن أن يكون لها أى دور سببى؛ ومِن ثَمَّ فلا يمكنها - فى عرف التجريبيين - أن تشكِّل أى جانب من التجربة الإدراكية. وبالمثل فإن التجريبيين لا يمكنهم فهم أى شىء من الأسباب «الغائية» Final causes التى ذكرها أرسطو [والتى تحتل المرتبة الرابعة والختامية من مراتب أرسطو للأسباب، إذ تسبقها أولا الأسباب المادية Material causes، فالأسباب الصورية Formal causes ثانيا، فالأسباب الفعّالة Efficient causes ثالثا]، وحيث يكون [موقع] السبب فى المستقبل؛ كغاية لم توجد بعد! أن أقول إن سببَ ذهابى إلى السوق لشراء بعض اللبن، غايةٌ لم توجد بعد، هى كوب من الشاى الساخن المخلوط باللبن: هذا لا يمكن أن يكون سوى أسلوبٍ غير مباشر للقول إن رغبة حاضرة... موجودة... رغبة فى كوب من الشاى الساخن المخلوط باللبن، مضافًا إليها اعتقاد حاضر فى إمكانية الحصول على اللبن من السوق؛ كانت

السبب **الفعّال** فيما قمت به. وفوق هذا وذاك لا يكاد التجريبيون يعقلون إلا قليلا من فكرة وضع الذاكرة إيّانا فى اتصال مباشر بالماضى: لا يمكن للذاكرة أن تعمل إلا من خلال بعضٍ من ملامح **الحاضر**، أيًّا كان موضع هذه الملامح: «إن كان الماضى لم يعد بعد موجودا... إن كانت الذاكرة تواصل الوجود، فإنما بالتأكيد بفعل تعديلٍ حالىٍّ لوجودنا.» (BN ص 108).

سنجد الفنومنولوجيين يقولون إن اللاموجود حقيقى، أى أنه جانب من الواقع الإنسانى... من حياة العالم (Lebensweltعند هوسرل) التى هى «الـمُستقر لأفكارنا، كما أنها - باعتبار ما كان - **الموطن** لها.» (مرلوبونتي فى PP ص 24). والحق أن فى الفلسفة تيارًا ممتدا جرى فيه التمييز - بمختلف الطرق - بين الوجود والحقيقة. وما تتفرّد به الفنومنولوجيا هو أنها تعرض ما هو حقيقى ولكنه غير موجود، كملمحٍ مُشكِّل لحياة العالم. هذا نستطيع أن نلمحه فى إعادة تقييم نيتشه للقِيَم. على أن الفنومنولوجيين يعاودون الاستحواذ على كلمة «حقيقى»، التى تشير أصلا إلى حكم قِيَمى إيجابى؛ لكى يُذكِّرونا بأن «اللاموجود» و«الغائب» و«الممكنات» و«القِيَم» (ولـيُسمح لنا بالمضىّ إلى حد إضافة «الملتبس و«غير الـمُحدّد» و«غير الـمُقاس»)... بأن كُلاًّ يمثّل معالم أساسية للتجربة الإنسانية، بحيث يكون الإقلال من قيمة أىٍّ، إقلالا من قيمة الواقع الإنسانى، أىْ من «قيمة **الحياة**»، كما كان يمكن لنيتشه أن يقول. وسيضيف الفنومنولوجيون أن القيمة الإيجابية التى يضفيها المفكرون المنحازون على «الموجود» و«الحاضر» و«الواقعى» و«الفعلى»، هى ككل القيم قيمة **إنسانية**. لكنها فى الوقت نفسه قيمة تُقِّل من قيمة ما هو إنسانى، بكل ما ينطوى عليه هذا من مفارقة!!

التحيُّزات لصالح المعرفة

هنا سألقى الضوء على ضربين من التحيُّز وثيقى الصلة أحدهما بالآخر: التحيُّز لصالح المعرفة ضد الحقيقة Prejudice in favour of knowledge over certainty، والتحيُّز لصالح الدراية ضد الحياة Prejudice in favour of knowing over life. [وقد ورد أعلاه فى الفصل الأول، الأصل الإنجليزى لهذا المُصطلح، مُنتهيا بكلمة Living بدلا من كلمة Life الواردة هنا، كما سلف التنويه فى موضعه.] ويوسعى كذلك أن أضم

تحت نفس العنوان ضربا ثالثا هو التحيُّز لصالح المعرفة ضد الانفعالات Prejudice in favour of knowledge over emotions. سارتر يتهم الفلسفة المعاصرة له بأنها « فيما عدا الإبستمولوجيا [علم المعرفة] لا تفهم إلا القليل.» بيد أن «وعينا بالأشياء ليس بأى حال من الأحوال مقتصرا على معرفتنا بها. المعرفة... ليست سوى واحدة من الصور الممكنة لوعيى بهذه الشجرة: يمكن كذلك أن أحبّها، أو أرهبها، أو أمقتها.» (IFI ص 5، ويُنظر BN ص 28 من المقدمة أو xxviii)، وإذن فإن الانفعالات تتيح لنا مدخلا - إلى العالَم - من نوع مختلف(11).

التحيُّز لصالح المعرفة ضد الحقيقة: إن تمييز سارتر بين المعرفة والحقيقة، لفى حاجة إلى شيء من الشرح. لكن قد يكون من المهم أولا التمييز بين استخدام سارتر نفسه لكلمة «الحقيقة» والاستخدام الذى بمقتضاه تعنى الكلمة شيئا من قبيل «الاقتناع الذاتى الراسخ»، على نحو ما ترِد فى قولٍ من قبيل «أنا متحقِّقٌ من أن المطر سينـزل هذا المساء»، والذى هو اقتناع يمكن بالطبع أن يَثْبُت خَطَؤه. هذا ليس على الإطلاق ما يعنيه سارتر فى استخدامه للكلمة، والأقرب إلى الاستخدام المبنى للمجهول: «يكاد يكون مما يُتحقّق منه أن...»

ويربط سارتر مفهوم المعرفة بمفهومين آخرين (يُنظر BN ص 250-251 و 276 و 302): مفهوم **الاحتمال** Probability ، ومفهوم **البيِّنة** Evidence أو **المُصادقة/اللامُصادقة** Validation/invalidation (12) . كل هذه المفاهيم تنتمى إلى «ألعاب لغة» المعرفة - إذا جاز أن نستعير تعبيرا لفتجنشتاين - وليس لها أى نصيب من «ألعاب لغة» الحقيقة.

الرابط بين المعرفة والاحتمال يمكن تخريجه عن طريق فكرة أنه حيثما وُجد معنى للحديث عن المعرفة فكذلك يوجَد معنى للحديث عن الشك: من وجهة النظر هذه يمكن أن يقال إننى أعلم أن غيرى يتألم [عندما يبلغنى هذا] ولكننى [عندما أتألم أنا] لا **أعلم** أننى أتألم، بما أنه فى هذه الحالة لا يوجد معنى للحديث عن الشك (يُنظر فتجنشتاين فى PI §246). إلا أن مجرد وجود معنى للحديث عن الشك لا يستتبع كون الشك ممكنا على الدوام: فليُنظَر قول فتجنشتاين «حاوِل مجرد محاولة - فى حالة حقيقية - أن تشُكّ فى خوف شخصٍ آخر أو فى ألمه!» (PI §303). بينما يستخدم سارتر بشأن

حالات من هذا القبيل، ذلك المصطلح الغريب نوعا ما: «الاحتمال اللامتناهى» The infinite probability. والرابط الذى يعقده سارتر بين المعرفة والبيِّنة – أو بين الصحة واللاصحة – يمكن تخريجه عن طريق إمكانية انطباق السؤال: «كيف تعلم؟»: فحيثما يوجد معنى للقول إنك تعلم، فكذلك يوجد معنى للسؤال: «كيف تعلم [أى كيف أمكنك العلم، بهذا أو ذاك]؟».

لنا إذن – بحكم تساوى التفكير [لدى كلٍّ من فتجنشتاين وسارتر] – أن ندرك أن «لعبة اللغة» التى تُؤدَّى مع **الحقيقة** فى استخدام سارتر هى تلك التى لا معنى فيها للحديث عن الشك، والتى لا يمكن فيها أن يطرح السؤال: «كيف – أىْ على أىّ أساس – تتحقَّق [من شىء ما]؟».

إن النازع الفلسفى للإلحاح على أن سؤال «كيف تعلم؟»، سؤالٌ دائما ملائم... هذا النازع يكشف عن التحيُّز لصالح المعرفة ضد الحقيقة، إذ فى حالةٍ ما تم الربط خطأً بين عدم انطباق السؤال وعدم مطابقة الإجابة، فسيثير السؤال الشك فى وجود العالم الخارجى والعقول الأخرى وما إلى ذلك. وقد اشتهر عن هيدجر قوله إنه ليس «العار على الفلسفة [بهذا الصدد يُراجع إيمانويل كانت. ك.م.] أن يظلّ هذا البرهان [على وجود الأشياء الخارجية. ك.م.] بحاجة إلى التقديم، بل أن **تُتوَقع براهين من هذا القبيل، ويُسعَى إليها مرة تلو أخرى.**» وكما يستطرد هيدجر فى رصده، فإن فكرة ضرورة «تَقَبُّل الأشياء بمجرد اليقين»... ستظل كذلك عاجزة عن التغلب على ما فى المسألة من تحريف. سيستمر افتراض أنه فى الأساس وعلى نحو أمثل، لا بد أن يظل القيام بمثل هذا البرهان ممكنا.» وبالمثل بشأن الإيحاء بأنه فيما يخص وجود العالم الخارجى، «يجب على الذات أن تفترضه سلفا، بل هى دائما تقوم – فعلا ودون وعى – بافتراضه سلفا.» (BT ص 205-206)(13).

وبالفعل يقوم سارتر بتقديم ما يسميه بـ«البرهان الوجودى» Ontological proof على وجود الأشياء خارج الوعى: ما تدل عليه «قصدية الوعى» (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب) هو أن الوعى يولد **مدعوما** بوجودٍ ليس هو نفسه.» (BN ص 37 من المقدمة أو xxxvii). غير أن سارتر نفسه يُباعد بين هذا «البرهان» والمساعى الأكثر تقليدية إلى ما يماثله: «إنها ليست مسألة إظهار كون ظواهر الحس الداخلي دالّة على وجود الظواهر

المكانية الموضوعية [على نحو ما ادَّعَى كانت أنه يفعل. ك.م.]، بل كون الوعى دالا فى وجوده على وجودٍ غيرِ واعٍ وعبر-ظاهرى Transphenomenal (BN ص 38 من المقدمة أو xxxviii). كذلك يتعرّض سارتر لـ«الأنانة» Solipsism [على نحو ما اصطلح فى العربية على اختيار هذا المقابل، لتلك النظرية القائلة بعدم وجود شيء غير الأنا] أو الشك فى وجود ذوات واعية غير المرء نفسه: ثـمّتَذ يتعمّد سارتر مناهضة كلمة «البرهان»، فإن نظريةً فى وجود الآخر «لا يمكن أن تقدم برهانا جديدا على وجود الآخرين، أو حُجَّةً أفضل من أيٍّ من غيرها ضد الأنانة... بعيدا عن اختلاق أى برهان، ينبغى على هذه النظرية أن تقوم بتفصيلٍ لنفس أساس تلك الحقيقة» التى يتمتع بها وجود الآخر (ص 250-251). وبِسَعْى الشراح إلى إعادة تكوين مشروع سارتر الفكرى فى صورة البرهان، فإنهم يكشفون عن تحيُّزهم لصالح المعرفة ضد الحقيقة، وبالمثل عندما يستخلصون أن سارتر فى الحقيقة لا يسعى إلى إثبات وجود الآخرين، بل يفترض هذا الوجود لا غير(14).

التحيُّز لصالح الدراية ضد الحياة: يبيِّن الفنومنولوجيين تناقضا مُستتبَعًا بين الدراية والحياة: «لعبة اللغة» التى تشمل المعرفة والاحتمال والبيِّنة، تشمل كذلك الموضوعات؛ أى الأشياء التى يدركها المرء أو يستخدمها. والتمييز مهم - بصفة خاصة - فيما يتعلق بالبدن، الذى يمكن أن يكون إما معلومًا، شأنما يكون بدن شخص آخر، أو مُعاشًا، شأنما يكون بدن المرء نفسه فى تعاملاته المعتادة مع العالَم (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب)(15). فى العادة لا يدرك المرء بدنه هو أو يستخدمه: «البدن لذاته» هو بالأحرى المركز غير الـمُدرَك لِمجالَى الإدراك والاستخدام. مِن ثَمَّ فإن العلاقة بين الوعى و«البدن لذاته» ليست علاقة إبستمولوجيّة [نسبة إلى «الإبستمولوجيا» أى «علم المعرفة»]... ليست علاقةَ معرفةٍ، بل هى علاقةٌ **وجودية**: سنجد سارتر فى بعض الأحيان يستخدم الفعل «يوجد» - بمثلما الفعل «يعيش» - كفعل مُتعَدٍّ، فَعَلَى سبيل المثال [مع صعوبة ترجمة هذا إلى العربية]: «الوعى يوجد بدنَه» Consciousness exists its body (BN ص 329)، لكى يثبت كون العلاقة بين الوعى و«البدن لذاته»، علاقةً وجودية.

الفلاسفة الذين فى قبضة هذا التحيُّز - الذى يسميه سارتر «وهم أوّليّة المعرفة» The illusion of the primacy of knowledge (على سبيل المثال فى BN ص 28 من

المقدمة أو xxviii)- يبدون مدفوعين إلى تحويل هذه العلاقة الوجودية إلى علاقة إبستمولوجيّة. على سبيل المثال سنجد أنه فى المناسبات النادرة التى يركز فيها [هؤلاء] الفلاسفة على انتباه المرء إلى بدنه هو، سيغلب عليهم افتراض مواضعاتٍ خاصة للحسّ - التقبل الذاتى Proprioception مثلا - للخروج بالإجابة على سؤالٍ من قبيل «كيف تعرف موقع أطراف بدنك؟»: هذا يكشف لا عن تحيُّز لصالح المعرفة ضد الحقيقة فحسب (بمعنى أن السؤال: «كيف تعرف؟» ليس قابلا للانطباق ثـمّت)، بل وعن تحيُّز لصالح الدراية ضد الحياة. فى الحقيقة أننى فى العادة لا **أعرف** موقع أطرافى، لأننى فى العادة **أعيش** بدنى... أنا **أوجَد** فيه: بالنسبة لى، [بدنى] ليس هو **موضوعا**.

عاقبة: إضعاف التجربة الإدراكية

من بين عواقب تراكم التحيُّزات السالف وصفها، عمّت إحداها التى هى إضعاف التجربة الإدراكية (مرلوبونتي فى PP ص 24، ويُنظر Taylor 2005 ص45): لقد بلغ من وضوح هذه العاقبة واتّصاف كثير من الفلسفة غير الفنومنولوجية بها، أنها تستحق الذكر بصفة خاصة! بالرغم من أن العقلانيين أو «الفكريين» Intellectualists بمثلما التجريبيين، يُضعفون التجربة الإدراكية؛ فربما كان الأشد إفزاعا هو أن التجريبيين يقومون بهذا!! بما أنهم - كما يدل نعتهم - يقولون بإنهم ينطلقون بدءا من **التجربة**. وبالرغم فإنهم يجعلون هذه التحيُّزات تثقل توصيفاتهم للتجربة الإدراكية، مقررين سلفا ما نستطيع إدراكه «بالمعنى الدقيق» [لا غير]؛ ومِن ثَمَّ مستبعدين من توصيفاتهم كثيرا من ثراء العالم الـمُدرك.

العالَم الـمُدرَك يحوى **ضروبا من الغياب**: فلنفكر فى غياب بيير عن المقهى! إنه يحوى **صفات تربط بين بعضها والبعض علاقات داخلية** (فلنتذكر الأحمر الصوفى الذى للبساط)، وتكشف هى نفسها عن علاقات داخلية بين المواضعات المحسوسة بعضها والبعض: إذا دسست إصبعى فى وعاء من المربّى، فإن البرودة اللزجة التى لهذه المربّى هى كشفٌ لأصابعى عن مذاقها المعسول.» (BN ص 186). والعالم الـمُدرك يحوى **المستقبل**: «أمكننى استشعار حدوث هذا.» هو ما نقوله عندما يصطدم القط - فى تصميمه على اقتناص الذبابة - بإناء الزهور فيقلبه. والعالم الـمُدرك يحوى **إمكانات ملموسة**: إمكان نزول المطر «تمتلكه السماء كإنذار.» (BN ص 97). ونحن ندرك **قِيَمًا** «منتشرة على

طريقى كآلاف من المطالب الحقيقية الطفيفة، مثل اللافتات التى تنهانا عن الاقتراب من المساحات الخضراء.» (BN ص 38). نحن ندرك بهجةً على وجه شخص آخر... نحن ندرك الحزن فى مشهد طبيعى: الأشياء «تميط اللثام عن أنفسها، فتتكشف لنا كريهةً أو مُتعاطفةً [معنا] أو فظيعةً أو مُحبَّبة (IFI ص 5). نحن ندرك مَعْنًى فى نصّ، وللأشياء «دلالة محسوسة.» (PP ص 230)... لها ملامح لا تخطؤها الفراسة Physiognomy (المصدر السابق عينه. ص 131-132)... هى تُملِى علينا **مطالب** وتقدم لنا **وعودا**: [فمثلا] تهيب بنا المطرقة أن نلتقطها من مقبضها (يُنظر BN ص 322). باختصار، فإن «العالَم إنسانى.» (BN ص 218).

عالَم الإدراك هذا... الثرى الخصب المتدفق، يظهر - فى كتابات كثير من الفلاسفة وعلماء النفس - بصورة الشاحب... الكئيب، بما أنه - وفق رأيهم - لا توجد علاقات داخلية بين الأشياء بعضها والبعض... بما أن الأشياء لا تمتلك طاقات محتملة ولا قِيَمًا ولا انفعالات ولا ضروبًا من الغياب ولا معانى، وبما أن الانفعالات لا يمكن أن يقال عنها إنها تكشف صفات فى الأشياء. لقد أنكر الفلاسفة وعلماء النفس أن ما ندركه يملك أيًّا من هذه المعالم. كثيرا ما سنجدهم يقولون إن افتراضنا أن تلك هى صفات للعالم الـمُدرَك، يستند إلى كوننا «نُسقِط» حالاتنا الداخلية على العالم. وهذا رغم أن آلية عمل مثل هذه الإسقاطات تظل غامضة على الأتمّ.

وكما كتب مرلوبونتي، مُعْرِبًا بقلمه عن حجج خصومه فإن فى عرف أولئك أن «الفرح والحزن، والحيوية والتبلُّد هى بيانات للاستبطان. وعندما نُضفِى على المشاهد الطبيعية أو الآخرين من الناس هذه الحالات، فإنما لأننا لاحظنا فى أنفسنا الاتفاق بين هذه الإدراكات الداخلية والعلامات الخارجية المرتبطة بها.» (PP ص 24).

مِن ثَمَّ فإن العالم الذى يصفه الشعراء ويصوره الرسامون...العالم... هذا العالم الذى فيه نعيش ونتحرك ويكون لنا وجودنا، محجوبٌ عنا بفعل ما لدى الفلاسفة من تحيُّزات فكرية.

العلاج من التحيُّزات الفكرية

لقد أدت التحيُّزات الفكرية بالفلاسفة وعلماء النفس إلى الشك فى الحقائق الـمُعاشة... إلى إنكار الأمور التى نُقِرُّ نحن البشر - من واقع تجربتنا - بأنها حقيقية،

وكذلك إلى إساءة توصيف تجاربنا الـمُعاشة. إذن فكيف يستطيع المرء إعانة غيره – بل إعانة نفسه – على قهر هذه التحيُّزات؟

لو كانت التحيُّزات مجرد أخطاء، أو مغالطات منطقية، لكانت مهمتنا من حيث المبدأ يسيرة، أو على الأقل واضحة صريحة: لأمكننا أن نشير إلى الخلل المنطقى، أو أن نوفِّر أمثلة مضادة، أو أن نسعى إلى إقامة حجةٍ تبرهن منطقيا على العكس. لكن إذا أخذنا التناظر بين التحيُّزات التى ننسبها إلى الفكر وتلك التى فى الحياة اليومية على محمل الجد فيما نقصده من شؤون، فسنجد أن هذه الإجراءات المذكورة (الإشارة إلى الخلل المنطقى، أو توفير أمثلة مضادة، أو السعى إلى إقامة حجةٍ تبرهن منطقيا على العكس) لا يُرجّح أن تكون لها أى فعالية فى إقناع هذا الفيلسوف أو ذاك بالعدول عن القول بأمور من هذا القبيل، بأكثر ما يمكن أن تكون لها فى إقناع أحد العنصريين أو مُعادى السامية بتغيير رأيه، أو مدخنٍ بالإقلاع عن التدخين (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب)! التحيُّزات هى «عاداتٌ ذهنية وانفعالية» (كما تقول مارى ميدجلى عن «الأكاذيب». Midgley 2004 ص 5). ومثل كل العادات المتأصلة، يصعب محْوُها، فهى باعتبارها «هياكل تشكِّل تفكيرنا» (المصدر السابق عينه، ويُنظر Taylor 2005 ص 28)؛ تتسِّم بما يمكن أن يُوصف بأنه مسلكٌ «منحرف» تجاه البيِّنة والحجة المنطقية. هذا هو السبب فى حاجتنا إلى شىء ما من قبيل العلاج.

سارتر – فى وصفه للمُعادى للسامية – يُظهر الانحراف الذى فى تفكير شخصٍ ما، كان أسير أحد التحيُّزات التى فى الحياة اليومية: « أخبرنى شخصٌ يرجع تزاملى به فى نفس الدفعة إلى أيام «الليسيه» [المدرسة الثانوية] أن اليهود «يُسبِّبون له الضيق» بسبب الآلاف من الأفعال الظالمة [من قبيل الآتى ك.م.]: «اجتاز أحد اليهود بنجاح امتحان «الأجريجاسيون» [التأهيل للتدريس] فى نفس السنة التى رسبت أنا فيها، ولا يمكن أن تجعلنى أصدِّق أن ذلك الشخص كان يفهم [شاعر اللاتينية] فِرجيل بأفضل مما أفعل».» (AS ص 11–12). هذا الشخص – الذى سبق أن زامل سارتر – «كان مسجّلا برقم سبع وعشرين فى القائمة الرسمية [لمسابقة الأجريجاسيون]. اسمه كان مسبوقا فيها بستة وعشرين اسما لمنافسين له، ومن بينهم نجح اثنا عشر ورسب أربعة عشر... وحتى إن كان هو الأفضل علميًا من بين من رسبوا... حتى إن أمكن أن تكون له – إذا

استُبعد أحد الناجحين – فرصة النجاح، فلماذا كان يؤثر هو أن يُستبعد اليهودى «فييل» لا «نورمان ماتيو» ولا «بريتون آرزيل» [غير اليهوديين]؟... [لكن. ك. م.] كان اليهودى هو الذى أنحى عليه [هذا الشخص] باللائمة لسلبه موقعه.» (AS ص 12-13).

هل لنا أن نتوقع أنْ يقتنع معادى السامية بهذه الحجة، لكى يعدل عن استيائه من فييل؟ نُكرِّر أن معادى السامية قد تقنعه الأدلة بأن اليهود أذكياء، لكن سيتضح أنه يقرّ بهذا لأنه يجعلهم أكثر خطورة. بل إنه يبيح له احتقار الذكاء لأنه يهودى: «الفرنسى الحق... ليس **بحاجة** إلى الذكاء.» (AS ص 25)!! ما نحن مُجابهون به هو الالتواء!

فتجنشتاين يوضح هذا – بشأن التحيُّزات الفكرية: ما يسميه أحيانا «المبادئ الثابتة» – على هذا النحو: « المبدأ الثابت يتم التعبير عنه على هيئة إصرار، وتستحيل زعزعته. لكن فى الوقت نفسه فإن أىَّ رأيٍ عملى **يمكن** أن يُجعل متسقا معه: بالطبع على نحو يكون فى بعض الأحوال أيسر مما يكون فى أحوال أخرى... هذه هى الكيفية التى بها يكون المبدأ الثابت غير قابل للتفنيد وبعيدا عن متناول المهاجمين.» (CV ص 28).

وبدوره يُشهدنا مرلوبونتى على بيان عملى لهذا التوصيف، وهذا فى فقرة من [مؤلَّفه «فنومنولوجيا الإدراك» الوارد فى ثبت المصادر برمز] PP هى مثيرة للاهتمام من الناحية المنهجية؛ ففى إشارة مرلوبونتى إلى العلاقة الإدراكية التى لفت النظر إليها كلٌّ من هوسرل ورُوّاد علم نفس الجشطلت... تلك العلاقة التى بين «الشكل» و«الخلفية»، و«الشىء» و«اللاشىء»، وبمثلما فى إشارته إلى الآفاق الزمنية (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)، والتى تظهر جميعها على أنها «هياكل للوعى غير قابلة للاختزال إلى الصفات التى تظهر فيها»: يقول مرلوبونتي مُعقِّبا إن «التجريبية ستظل على الدوام مبقية على وسيلةِ التعامل مع [تلك باعتبارها. ك.م.]... نتاج كيمياء ذهنيةٍ ما. سيرضى التجريبى بالإقرار بأن كل موضوع، يُقدَّم على خلفيةٍ ليست هى موضوعا، وبأن الحاضر يقع بين اثنين من آفاق الغياب: الماضى والمستقبل. ولكنه سيستطرد قائلا إن هذه الدلالات ثانوية... يجب أن يعيد [هو. ك.م.] بناء هذه الهياكل نظريا بالاستعانة بانطباعات تعبِّر هذه الهياكل عما لها من علاقات فعلية.» (PP ص 22-23).

إن حركة الفكر التى يعزوها مرلوبونتى هنا إلى هذا المفكر التجريبى أو ذاك، هى من السمات المتأصلة لدى من هو أسير تحيُّز ما. التجريبى يسعى بتفسيره إلى استبعاد

Explains away الظواهر الواضحة التناقض فيما بينها، مَثَلا بإعادة تكوينها كمشتقات من بنود يقرّ هو بوجودها (انطباعات وما فيها من «تركيبات كيميائية»)، على الرغم من أن إعادة التركيب هذه، بالتأكيد يمكن القيام بها «بأيسر فى بعض الحالات منها فى أخرى.» وعلى نحو ما يلاحظ مرلوبونتى فإنه «على هذا الأساس تتمكّن التجريبية من الاحتماء من أىّ تفنيدٍ لها، فبما أن التجريبية لا تعترف بالتأمُّل كبيِّنة، فما من ظاهرةٍ يمكن إيرادها كدليل حاسم ضدها.» (PP ص 23).

إذن فكيف للمرء أن يخلّص شخصا ما من عادة فى التفكير بلغ من ترسّخها أنها تُهيكِل على هذا النحو حتى استجاباته للبيِّنة والحجة، لكى تصير «غير قابلة للإدحاض، وأبعد من متناول المهاجمين»؟ لا يمكن أن توجد صيغة محددة للقيام بعلاج التحيُّزات الفكرية، ولا أىّ ضمان للنجاح. بالإضافة فلن يكون الجميع بِصالحين كمرشحين لتلقى العلاج. إن شرطا اساسيا لتقبُّل أىٍ من المفكرين العلاج، هو قابليته للتقلقل Succeptibility to unease(16) بشأن شكّه فى ما تكشف له تجربته عن حقيقته، أو إنكاره له. وأولئك الذين يمكن أن ندعوهم المتعصبين(17) - أى الفلاسفة الذين هم - على حد قول فتجنشتاين - يعانون من «فقدان المشاكل» (18)(Z §456) - ليسوا بهذه القابلية. لنا أن نقارنهم بأولئك المدخنين الذين لا يريدون الإقلاع عن التدخين (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب)... الذين يمضون بابتهاج غير منشغلين بالعواقب السلبية لعادتهم على صحتهم وعلى صحة الآخرين. بل وقد يعتقد أمثال أولئك المفكرين أنها فضيلة أن يكون تفكيرهم مناقضا لتجربة الحياة اليومية، على نحو ما يقول برتراند رسل فى هذا المقام: «إن مرمَى الفلسفة هو أن تبدأ بشىء يبلغ من بساطته أنه لا يبدو جديرا بالذكر. وتنتهى بشىء يبلغ بسبب ما فيه من المفارقة، حدًّا يجعل من المستحيل على أحدٍ تصديقه!» The point of philosophy is to start with something so simple as not to seem worth starting, and to end with something so paradoxical that no-one would believe it! (Russell 1956 ص193). هم قد يعتدّون بالفنومنولوجيا باعتبارها «تتصاغر فى حضرة الحس المشترك، مثلما فعل تولستوى نحو الفلاحين» كما ذكر رسل عن فتجنشتاين اللاحق [فتجنشتاين فى أعماله الأخيرة] (Russell 1959 ص 214)،

ويُقصون الوجودية - كما فعل عالم الأنثروبولوجيا كلود ليفى شتروس - باعتبارها «ميتافيزيقا للبائعات بالدكاكين.» Métaphysique pour midinette(19).

ربما أمكننا التوصل إلى إحداث انشغالٍ وقلقٍ لمثل هذا المفكر: ما لم يمكننا فعل هذا فما من وسيلة لكى يقطع العلاج أىَّ شوط، فما لم تكن الذبابة راغبة فى الخروج من الزجاجة التى احتُبست فيها؛ لا يجدى فى شىء تبصيرها بـمَخرج الزجاجة (ينظر PI§309)! وبسبب انحراف التفكير المَوْسومة به التحيُّزات الفكرية بالتحديد، فإن إمكانية سلوك نهجٍ عقلانى خالص، يعتمد الإدحاض وسيلةً للإقناع (بتقديم أمثلة مُناقِضة وإبراز المُغَالطات... إلخ)؛ لاقتلاع مفكرٍ من موقفه الفلسفى المتزمت، هى إمكانيةٌ محتومٌ إخفاقها. هذا لا يستتبع بالضرورة كون تقديم حُجَجٍ غير مُجدٍ، ولدينا منها الكثير فى كتابات الفنومنولوجيين. وبالمثل لدينا منها الكثير فى توصيفات التجربة، أكانت فى نصوص سارتر الفلسفية أم فى الروايات التى كتبها أم فى تلك التى كتبها الآخرون. هذه الحجج والأمثلة المناقضة يمكن أن تكون لها قوةُ إقناع تراكمية، ليس لأن لها عمل الـمُدحضات (فعلى أية حال ما زال الفيلسوف يملك وسيلة للسعى بالتفسير إلى الاستبعاد)، بل لأنها تعين على إنشاء التقلقل الذى هو شرط أساسى لنجاح العلاج.

إلا أنَ العلاج السارترى يتوصّل للتصدّى للتفكير المنحرف حتى لدى الذبابة التى تجاهد يائسةً للإفلات من لزجاجة التى احتُبست فيها. مثل المحلل النفسى، يقوم المُعالج الفنومنولوجى بعمله مُواجَها بمقاومة، حتى من المريض الذى الذى لديه رغبة اصيلة فى أن يُشفَى. هذا لأن فى جذر التحيُّز الفكرى صورة: للعين كعدسة، وللبدن كآلة، وللذاكرة كمخزن (أو كقرصٍ إلكترونى مُدمج، بلُغة يومنا هذا!)، وللدوافع كمَهاميز أو مناخِس (كالتى تُستحث بها الماشية) مُصغَّرة... إلخ. بلغة سارتر أن تفكير الواحد من الناس «يتبلور» حول هذه الصورة، والتى لها منذئذٍ فعل سحرٍ ما، لا يقاوَم! طالما ظل الفيلسوف يفترض أن فى هذه الصورة تركيزا للكيفية التى ينبغى أن تكون عليها الأشياء، فإن لها فعل مغناطيسٍ مخبّأ يَلوِى خطوط التفكير المستقيمة. وحمْلُ المرء على الإقرار بوجود الصورة فى الصميم من تفكيره، هو من أولى المراحل المهمة فى اقتلاع أىِّ تحيُّز، وكذلك إتاحة صورة بديلة يمكن أن تتبلور حولها طريقة جديدة للنظر إلى الأشياء. إن قيمة هذا ليست فى كون الصورة البديلة صادقة، بل فى كونها بديلة. والإقرارُ بوجود

طريقة مختلفة فى النظر إلى الأشياء، هو استباقٌ إلى الإفلات من ربقة الصورة السابقة.

لقد رصدنا فى المقدمة عددا من ملامح أسلوبيةٍ لكتابة سارتر قد تؤدى إلى اتهامه بالتعمية: هو يعبر عن نفسه على نحوٍ فيه مفارقة، ويلعب بالكلمات، وله ميْلٌ مَرَضىٌّ بعض الشىء إلى استخدام اللغة السلبيةِ الوقْع. وأحيانا تكون تصريحاته مستثارة بانفعال، ويزداد فيها تماديا. وقد سلف أن أدليت بما أفترضه من أن المفارقة ليست إلا محتومة، باعتبار صعوبات التعبير عن العلاقات الداخلية. وفى رأيى أن الملامح الأسلوبية الأخرى لكتابة سارتر (بل وربما المفارقات)، ينبغى فى أغلب الأحوال أن تُرَى على ضوء جهوده للقيام بهذه المهام العلاجية.

مِن ثَمَّ فإن أعظم جدوى للصورة التى وضعها فتجنشتاين للتفكير كـ«مُجرٍ عملياته بالعلامات» Operating with signs، هى فى إعادة توجيه تفكيرنا عن التفكير؛ بعيدا عن الصورة السائدة التى وفقا لها يكون التفكير مصاحبا داخليا مخبوءا لكلماتنا(20). وعلى نحو مماثل فإن كثيرا مما يتمادى فيه سارتر (والذى فيه نشهد على بعض من أقواله ذات الوقع الأشد سلبية) هو مما يستهدفُ به تحقيق إعادة بلورة مماثلة، وما يعقبها من إعادة بلورة للمعنى. على سبيل المثال فإن دعواه الخلابة بأن «العالم إنسانى»، مستهدَفٌ بها التوجُّه بنا بعيدا عن الصورة التى وفقا لها يكون ما هو حقيقى هو ما قد تتحقق كينونته باستقلالٍ عن الآدميين. ومُجاهرة سارتر بأن «بدنى فى امتداده، مرتبط بالعالم Co-extensive with the world» (BN ص 318) تأتى بثقل مضاد، فى مواجهة الصورة التى وفقا لها لا يعدو البدن كونه موضوعا ماديا زائدا فى وسط [سائر الموضوعات الموجودة فى] العالم. وعندما يتقدم سارتر بدعواه – الـمُتمادَى فيها والسلبية الوقع معا – بأنه بمجىء شخصٍ آخر «قد ظهر فجأةً موضوعٌ سَلَبَنِى العالم» (BN ص 255)، فإن المقصود بهذا هو نقلُ تفكيرنا بعيدا عن فكرة كون ما نراه – عندما نرى إنسانا آخر – لا يتعدى شيئا ماديا يتحرك.

أما بشأن ما يقترفه سارتر من «لعبِ بالكلمات»، فبالرغم من أن روح الدعابة لدى سارتر قلّما تلقى تقديرا؛ فيبدو لى أنه مرارا يلعب ويتلاعب ويستمتع، بالمعنى الحرفى لهذه الكلمات! بالتأكيد أن كثيرا من صوره المُتمادىَ فيها والسلبية الوقع مسلّية. وبالمثل فإزاء دعاواه المنطوية على المفارقة – من قبيل أن «الإنسان هو الموجود الذى هو ما

ليس هو، وليس هو ما هو» (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب) - يمكن جدا أن يكون أول رد فعل للمرء هو الضحك. كثيرا ما لوحظ أن الدعابة يمكن أن تكون من الأشد قوة بكثير، بين مشارط طاقم العلاج(21)، ولنا أن نشهد دعابة سارتر على ضوء ما يقترحه هو نفسه من قيام اللعب والمزاح كقُوًى معارضة لما يسمّيه «روح الجدّيّة» Esprit de sérieux [فى الأصل الفرنسى لمؤلَّفه «الوجود والعدم»]: هذا الروح الذى هو «الإقصاء للواقع الإنسانى، لصالح العالَم.» (BN ص 580). إن روح الجدية، حيث الإنسان «يعتدّ بنفسه كموضوع»، وحيث على وجه الخصوص يرى القيم على أنها مسطورة فى العالم باستقلالٍ عن خياراته هو نفسه الحرة... هذا الروح هو من بين مظاهر المُخادَعة(22). واللعب يُناهِض هذا الروح، لأن اللعب «يطلق العنان للذاتية»: هو يتيح إمكانات مفتوحة، ويصوغ قواعده هو نفسه بنفسه (BN ص 580-581). وللمرء أن يدرك التحيُّزات الفكرية الواسعة الانتشار الجارى بحثها فى هذا المقام، على أنها توفِّر نماذج لهذا الروح ذاته. وسارتر يستخدم السخرية Irony والوصف الهزلى Caricature لإغراء المفكر «الجاد» بالسخرية من نفسه - مثلما يفعل عندما يسِمُ مفهوم برجسون لوجود الماضى بأنه «يجعل له حضورًا كحضور الألـه الحامى للدار» Preserving for it the presence of a household god (BNص 109-110)، كما يستخدم نفس السخرية والوصف الهزلى؛ للشروع فى الاحتفال بآفاق جديدة للإمكانية، على نحو ما كان عند استخدامه تعبيراته المُتمادَى فيها ومفارقاته.

مِن ثَمَّ فعندما نقرأ نحن الفلاسفة سارتر، لا نَسْألَنّ أنفسنا طيلة الوقت: «ما هى حججه لمساندة هذا الرأى؟ ما هى حججه ضد أولئك الذين ينتقدهم؟» فكثيرٌ مما يقوم به لا يتسق مع هذا النمط. من حيث إن سارتر قد أصاب فى التوصيف الفنومنولوجى، فإنه ليس بحاجة إلى حُجّة. وأما بشأن من ينتقدهم سارتر ، فسيظل الأمر فى مفهومه متعلقا بـ«ما الذى (أىْ أىّ تحيُّز) يقف عقبة أمام إقرار هذا المفكر بما يقِّر كإنسانٍ بأنه صحيح، وكيف يمكن أن نعينه على التغلب على هذا التحيُّز؟» وأنا على تمام العلم بأن هذا خليق بالإيحاء إلى البعض بأن العلاج السارترى لاعقلانى، بِمِثل علْمى بأنهم قد يرون فى هذا مبررا لتقوية الاقتناع بأن الفنومنولوجيا ليست فلسفة بالمعنى الصحيح. يوجد نوع من «التحيُّز القَبْلى» Meta-prejudice يصر على أن أى شىء ليس رأيا هو مجرد زعمٍ، وعلى

أن «المُناشدات» Appeals... مُناشدات الذهن و مُناشدات القلب (أو مُناشدات الفكر و مُناشدات الإرادة. يُنظر لفتجنشتاين CV ص 17) هى - بالتبادل فيما بينها - مستبعِدة لمجالات الإقناع ومستنفِدة لها (ما لم نشمل الإكراه، مثلما فى تصوير مارى وارنوك لسارتر على أنه «يسوق قُرّاءَه قسرا صوب تقبّل رؤية بعينها للعالم»: Warnock 1965 ص 10)، وأن «مُناشدات الذهن» وحدها هى العقلانية أو المعقولة (23). وعلى هذا فربما يُسهم هذا الكتاب ككل، فى جهود التطهّر من هذا الشيطان الفلسفى بالتحديد.

بندٌ ختامى: قد يُظنُّ أن فى إيراد ذكر العلاج، الافتراض سلفًا أن التحيُّزات الفكرية هى كلِّيَّةٌ مشاكل لا يعانى منها سوى أفراد. لكن تماما مثلما توجد مجتمعاتٌ هى بأكملها عنصرية أو معادية للسامية، فكذلك التحيُّزات الفكرية التى عيّنها الفنومنولوجيون (وربما مِثْلها التحيُّز القَبْلى الذى سلف توًّا تصويره أعلاه) هى متأصلة فى المجتمع الغربى المُوجّه صوب التكنولوجيا والـمُقدَّس للعلم. بل إن أنماط التفكير هذه قد توصف بأنها من أعراض نفس تلك «الأزمة» فى الثقافة الأوروبية، التى أطلقت تطوير هوسرل للمنهج الفنومنولوجى. بالتأكيد أن سارتر فى المراحل اللاحقة من فكره اكتسب حساسية بالكيفيات التى يمكن بها للهياكل الاجتماعية أن تجعل الأصالة (بمعنى التحرر من المخادعة [خاصّةً]) أشد صعوبة. وعلى نحو ما جاء على لسان إحدى شخصيات سيمون دى بوفوار (فى روايتها Les Mandarins [والتى يمكن ترجمة عنوانها - المستوحى من اسم طبقة كبار الموظفين فى الصين الإمبراطورية - بـ«صفوة القوم»]) ونعنِى «ديوبروي» Dubreuilh ذا الملامح السارترية، فإنه «فى مكان مقوّس، يصعب جرُّ خطٍّ مستقيم.» (حسبما اقتطف أنتونى مانسر من رواية بوفوار، فى مؤلفه الوارد فى ثبت المصادر برمز Manser ص 139). لكن طالما فَكَّر المرء فى المجتمع والأفراد على أن العلاقة التى بينهما، هى الأخرى علاقة داخلية وليست علاقة خارجية؛ فإن مهام مكافحة التحيُّزات التى لدى الأفراد ليست مستقلة عن تلك المتطلّبة بشأن هياكل مجتمعهم.

سارتر يسلط الضوء على أنماط فى التفكير واسعة الانتشار، مما اخترت له أنا وصف «التحيُّزات لصالح العلاقات الخارجية» و«التى لصالح الموجود» و«التى لصالح المعرفة». وهى أنماط تشكِّل عقبات بالغة أمام التوصيفات والاستنباطات للمعانى الجوهرية، والتى هى المهام المحورية للفنومنولوجيا (علم الظواهر). وسنرى تأثير هذه

التحيُّزات بمظاهر متعددة وفى كمٍّ متنوِّع من المجالات، عبر سائر هذا الكتاب حتى آخرِه. فى الفصل التالى سننظر فى الوعى، الذى هو معًا الأداة الأساسية للفنومنولوجيا وأحد موضوعات بحثها الأوَّليّة. وكما سنرى فإن التحيُّزات الفكرية التى ركَّزنا عليها فى هذا الفصل من الكتاب، تُمثِّل خطرا على التوصيف الصائب للوعى، وسينبغى على سارتر أن يستخدم جميع الأساليب العلاجية المتاحة له؛ لكى يتغلب على هذه التحيُّزات.

هوامش الفصل الثانى:

1 - لا ترد هذه الكلمة فى مؤلف سارتر «الوجود والعدم» ((BN سوى ثلاث مرات بالتحديد: فى ص 40 من المقدمة (xl) وفى ص 77 وفى ص 242. ويستخدم سارتر كلمة «غير منحاز» [Unprejudiced فى الترجمة الإنجليزية] فى الصفحة الثالثة من مؤلفه «الخيال» (الوارد فى ثبت المصادر برمز I).

2 - على سبيل المثال فى BN ص 113 و 249 و 534. ويُنظر كذلك I ص 46، و EH ص 51.

3 - هذه استعصاءٌ يمكن أن ندركه باعتباره ناجمًا عما يُتخذ من مسلكٍ تجاه البيِّنة، وهو مسلكٌ كامنٌ فى صميم المخادعة (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب). والرابط بين المخادعة والتحيُّز هو مما يقوم به سارتر نفسه، على الأقل عندما يتعرض للتحيُّزات التى فى الحياة اليومية. يُنظر تحليله الذائع الصيت لمعاداة السامية (AS)، وبالمثل تحليل جوردون (Gordon 1995) للعنصرية المضادة للسود، وتحليل سيمون دى بوفوار لما نسميه اليوم «التعصب للنوع Sexism [بمعنى الفئة الجنسية Gender من ذكورة أو أنوثة]» فى [مُؤلَّفها «الجنس الثانى»، الوارد فى ثبت المصادر برمز]SS .

4 - يرد هذا المفهوم كذلك لدى فتجنشتاين. وحتى إن رصدنا -من باب الدقة - أن التعبير نفسه لا يرد بالنص إلا قليلا (على سبيل المثال فإن فى PI ص 212 الشاهد الوحيد على استخدام هذا التعبير)، فإن المفهوم يتجلى ببالغ الوضوح.

5 - هذا على أية حال هو النحو المعتاد أن يُفهم به هيوم متى قُرِئت أعماله.

6 - ليس معنى هذا أنه من المستحيل أن يكون علمُ نفسٍ متجذرٌ فى الفنومنولوجيا، «أمينا» وعلميًّا فى الوقت ذاته (يُنظر PP ص 8 من المقدمة أو xiii). بل إنه بهذا المعنى ليس بالضرورة أن يتمسك العلم بـ«وجهة نظر علمية». وإلى حدٍّ ما يُمثِّل عالم نفس الأعصاب Neuropsychologist ألكساندر لوريا رؤية ممكنة لمثل هذا العلم، وهذا فى مؤلفات له من قبيل «الرجل ذو العالم المُشتَّت» The Man with a Shattered World [فى الأصل الإنجليزى] الصادر فى سنة 1987. وكذلك ولكن فى وقتٍ أقرب إلينا، عالِم الأعصاب Neurologist الدكتور أوليفر ساكس؛ صاحب المؤلفات التى من قبيل «الرجل الذى ظن امرأته قبعة» The Man Who Mistook His Wife for a Hat [فى الأصل الإنجليزى]. من ثَمَّ فإن الفنومنولوجيا ليست مضادة للعلم، بل إنها مناهضةٌ لتعدِّى العلم على أراضٍ أجنبية بهدف الهيمنة عليها، كما أنها مُناهِضةٌ لعلمٍ يُزيِّف فى توصيفاته ما يدعِّى أنه يفسره.

7 - هذا هو جوهر الشعار الذائع الصيت الذى رفعه فيلسوف هارفارد، ويلارد فان أورمان كواين؛ قائلا إن «الوجود هو اكتساب قيمة متغيرٍ متعلقٍ [بغيره].» To be is to be the value of a bound variable (Quine 1963).

8 - لنا فى هذا المقام أن نُكرِّر أن هذا ربما لا يستبعد إمكانية رصدٍ منطقىٍّ متجذِّر فى الفنومنولوجيا.

9 - هنا قد يتعرف المعجبون بفكر جاك دريدا على بعض التشابهات بين ما يسميه هو «ميتافيزيقا الحضور» The metaphysics of presence وهذا التحيُّز، وربما كذلك بين التحيُّز لصالح العلاقات الخارجية وملاحظات دريدا على المتضادات الثنائية Binary opposites.

10 - بما أنه ليس للموجودات فى ذاتها سوى علاقات خارجية، وأنها لا تحوى شيئا لا وجود له (لا إمكانيات ولا احتماليات ولا ثغرات، ولا افتقارات أو ضروبا من الغياب، ولا قيما أو أىّ إحالة إلى ما يتجاوز الحاضر)، فإن لنا أن نوجز كلا من التحيُّز لصالح العلاقات الخارجية والتحيُّز لصالح الموجود، باعتبارهما تحيُّزا لصالح ما هو فى ذاته ضد ما هو لذاته.

11 -لكان مرلوبونتى تائقا إلى أن يضيف «التحيُّز لصالح المُصاغ له إدراكٌ، ضد ما هو سالف الإدراك»! The prejudice in favour of the conceptualized over the pre-conceptual (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب).

12 - لا بد من تحذير القرّاء من أن مفردة «بيِّنة» Evidence عندما يستخدمها الفنومنولوجيون، قد لا يُقصد بها - فى بعض الأحيان - المعنى الذى نبحثه هنا، وهو «امتلاك البيِّنة على شىءٍ ما» أو «المُصادقة/ اللامُصادقة» Validation and invalidation، بل معنى «كون شىءٍ ما بيِّنا» أى [كونه] أكيدًا. هنا يوجد بلا شك خطر الخلط [بين المعانى]. تُنظر على الأخص الفقرة الختامية للقسم الثالث من مؤلف سارتر «الوجود والعدم» (BN III).

13 - يُنظر ما ورد فى الفصل الأول (من هذا الكتاب) من ملاحظات على كلمة «افتراض».
14 - يُنظر لنا (كاثرين موريس) مؤلفنا المُشار إليه (فى ثبت المصادر) برمز K. J. Morris 1998.
15 - كثيرا ما تُستخدم فى الإنجليزية - للتعبير عن مصطلحات أخرى يستخدمها الفنومنولوجيون - تعبيرات تحتوى على كلمة «الـمُعاش» Lived. التعبير الذى استخدمه هوسرل، Lebenswelt [فى الألمانية] كثيرا ما يُقابَل فى الإنجليزية بتعبير The lived world [«العالم الـمُعاش»]. كذلك ترد على القارئ [بالإنجليزية] تعبيرات من قبيل «المكان الـمُعاش» Lived space و«الزمان الـمُعاش» Lived time. ويبدو لى أن فى هذا ما يتعلق بمعنى مختلف لكلمة «مُعاش»: ليس ما فى الأمر أن هذا أو ذاك يوصف بأنه مُعاش» كنقيض لكونه معروفًا، بل إن الحديث عن العالم الـمُعاش أو عن المكان الـمُعاش أو عن الزمان الـمُعاش، هو الحديث عَن العالم والمكان والزمان على نحو ما تجرى تجربته، لا على نحو ما تدركه وجهات النظر العلمية. أنا شخصيا [كاثرين موريس] يغلب علىّ استخدام كلمة «الحياة» Life بدلا من كلمة «الـمُعاش» Lived لهذا السبب، على سبيل المثال «عالم الحياة» Life-world [بدلا من «العالم الـمُعاش» Lived world]. لكن «البدن لذاته» هو مُعاش بالمعنى المضاد لمعنى «معروف»، ومِن ثَمّ أبقِى على تعبير «البدن الـمُعاش» Lived body.
16 - استخدمت المؤلفة فى هذا الموضع واحدا من أفعال اللغة الإنجليزية، لم يعد يُستخدم فى هذه اللغة، ولا هو يرد فى معاجمها المحدثة. وهو To unease الذى اخترنا له الفعل «يتقلقل»، كمُقابل باللغة العربية فى متننا هذا. والجملة بكاملها هى: A prerequisite for a thinker's accessibility to therapy will be a susceptibility to unease in the face of his doubt...etc. ويذْكر قاموس أوكسفورد (الأقصر) للّغة الإنجليزية Shorter Oxford English Dictionary فى الطبعة الثالثة (والمُنقّحة) سنة 1956 (ص 2296) أن أقرب استخدام للفعل فى نصوص اللغة الإنجليزية المعتمدة، لم يتعد زمنُه سنة 1515! أ.ع.ب.
17 - على نحو ما بالمعنى الذى يقصده ريتشارد مرفين هير (Hare 1963 على الأخص فى الفصل التاسع).
18 - يُنظر قولَ مرلوبونتى عن التجريبية إنها «يمكن دائما أن تحتج بأنها لا تفهم.» (PP ص 23).
19 - حسب المقتطف الوارد لدى Moi 1990 ص 28.
20 - يُنظر Baker 2004 الفصل الثامن.
21 - هذا بندٌ يقرّ به بجلاء فلاسفة من قبيل نيتشه وفتجنشتاين، وإن قلما جُعل موضوعا لبحث. وكتاب كاثلين هيجنز الذى خصصته لكتاب نيتشه «العلم المرح» The Gay Science - جاعلة عنوان كتابها هى «الارتياح المُضحك» Comic Relief - يتخذ مقدمته المنطقية من شيء من هذا القبيل. وقد اشتهر ما قاله فتجنشتاين يوما عن إمكان المرء تأليف كتاب فلسفى بأكمله لا يكون قوامه سوى النكات الهزلية، وبالفعل ففى كتابه «الأبحاث الفلسفية» (PI فى ثبت المصادر) الكثير من النكات التى قلّما تفهم على أنها كذلك.
22 - أفاد عدد من الشراح (ربما تجيء فى مقدمتهم لندا بل: Bell 1989 الفصل الخامس) من التناقض بين اللعب والجدّيّة، عند بحث ملاحظات سارتر على الأخلاق. وما أحاول أنا [كاثرين موريس] أن أوحى به هنا، هو أننا نرى هذا التناقض كمؤدٍّ لدور رئيسى فى النسيج العلاجى الذى فى منهج سارتر الفلسفى.
23 - قامت كورا دياموند (Diamond 1991 بالأخص فى الفصل الحادى عشر) بالكثير لمكافحة هذا التحيُّز القَبْلى بالتحديد.

الفصل الثالث

الوعى

ما هو الوعى؟ قد نشعر بأننا كنا نعرف الإجابة على هذا السؤال قبل أن نطرحه على أنفسنا. أما الآن، وقد طرحنا السؤال وأصبح علينا أن ندلى ببيان عن الوعى؛ فإننا لا نعود نعرف الإجابة(1). قد يبدو لنا الوعى شيئا غامضا يتعذّر وصفه. فى هذه الحالة قد يجدى أن نذكِّر أنفسنا بكيفية تناولنا له فى أحاديثنا... باستخداماتنا المعتادة لكلمتى «الوعى» و«الواعى»، وحتى إن بدا فى هذا ما يذكرنا بالحياة اليومية العادية.

فى استقصائنا التمهيدى، سيكون التركيز على الفعل: «يعى»، وبالتالى على الصفة المشتقة منه: «واعٍ»، بأكثر منه على الاسم: «وَعْى». ولهذا جدوى «علاجية»! هناك الكثير من التحيُّزات الفكرية الخليقة بالتداخل مع فهمنا الصائب للوعى. جانب من السبب فيما يغلب علينا من التفكير فى الوعى كشىء غامض يتعذر وصفه، هو بالتأكيد أنه يغلب علينا أن نفكر فيه – فى المقام الأول –باعتباره **شيئا**. لكن التركيز على الفعل بدلا منه على الاسم... السؤال عن «ما الذى يعنيه **كون المرء واعيا**؟» أو «ما الذى يعنيه **كون المرء واعيا** بشىء؟» بدلا من «ما هو الوعى؟»، قد يحول دون الإغراء بالتفكير فى الوعى كأنه شىء... دون الإغراء بـ«جعله ماديا»، وفقا للمصطلح الفلسفى(2). وعندما يقول سارتر – كما يفعل أحيانا – إن الوعى لا شىء، فإن جانبًا مما يعنيه لا يزيد عن هذا: إن الوعى **ليس شيئا... ليس شيئا ما**.

إن أبرز المعالم فى هذه الساحة، هى إمكان كون الفعل: «يعى»، فعلا لازما أو فعلا متعديا. أى أن بإمكاننا إما ذكر «**كون المرء واعيا**» (فى مقابل كونه لاواعيا)، وإما ذكر «**كون المرء يعى هذا أو ذاك**» أو «كون المرء يعى **أن هذا هو الذى يقع، أو ذاك**)» (فى مقابل كونه غير واع). عندما يكون الفعل لازما، ويكون معناه عكس معنى ما يقع من الشخص «اللاواعى»، فإنه يعنى – بصفة عامة – شيئا ما من قبيل: «يكون مستيقظا» أو «لم يعد فى غيبوبة»...

إلخ. («هل المريض يعى الآن؟»، بمعنى «هل استرد وعيه؟»). وعندما يستخدم الفعل فى صيغة الفعل المتعدى (ذكر «كون المرء يعى هذا أو ذاك»)، أى عندما يكون معناه عكس معنى ما يقع من الشخص «غير الواعى»، فكثيرا ما يشير إلى شيءٍ ما من قبيل «قدرة المرء على أن يكون واعيا»، مثلما فى قولنا إن «البشر واعون» بمعنى أن «لديهم القدرة على أن يكونوا واعين بـ...» أو كذلك واعين أن [أو بأن]، أو عندما نقول: «هل الأسماك واعية؟» متسائلين عن إمكان كون الأسماك واعية بـ... ، أو واعية أن! هذا استخدام له بوجه خاص أهميته متى تعلّق الأمر بفهم سارتر: فوفقا له يكون السؤال الواجب طرحه عن أى شيء - الأساسى بأكثر من أى من غيره من الأسئلة - هو بالتحديد عما إذا كان ذلك المتساءل عنه واعيا (بهذا المعنى) أم لا. وهذا رغم أنه - للغرابة إلى حد ما - لا يطرح هذا السؤال عن الأسماك، بل ولا عن أى كائن آخر غير بشرى. التقسيم الأنطولوجى [أى بناء على علم الوجود: الأنطولوجيا] لديه هو إلى كائنات واعية، هى - نموذجيًّا - البشر، الذين يطلق على كل منهم صفة «الكائن لذاته»، والكائنات غير الواعية، والتى يطلق على كل منها صفة «الكائن فى ذاته». والأخيرة هى - بصفة عامة - الموائد والمحابر والمجلدات، وسائر متعلقات المثقف الباريسى فى منتصف القرن العشرين. أما الحيوانات فليس واضحا أين يجب تحديد موضع لها.

فى استخدام **اللغة الإنجليزية** للصفة المشتقة من الفعل فى صيغته المتعدِّية «يعى»: يمكن للمرء أن يعى شيئا ما To be conscious of، أو يعى أنّ To be conscious that. لكن اللغة الفرنسية لا تبيح هذا الاستخدام الأخير... لا تبيح التعبير بـ Conscient que (يعى أنّ) فى مقابل Conscient de أو Avoir conscience de، اللذين تبيحهما. وكثيرٌ مما يجرى التعبير عنه فى الإنجليزية بـ Conscious that، يتم التعبير عنه فى الفرنسية بـ Conscient du fait que [حرفيا: «يكون لديه وعى بكون (كذا هو...)»]. إلا أن سارتر لا يشغل نفسه بـ«الوعى بكون كذا هو كذا»... لا يشغل نفسه بهذا الاستخدام الأخير، الذى فى اللغة الفرنسية، بل إن تركيزه هو بأكمله على «الوعى بـ Conscient de، أى الأول من استخدامات اللغة الإنجليزية للصفة المشتقة من الفعل فى صيغته المتعدية، على نحو ما ورد فى بداية هذه الفقرة [Conscious of]... تركيز سارتر، هو على الوعى بالموضوعات؛ وبصفاتها: بالمرئى... ببرودتها اللزجة، وبيبير؛ وبأنه لا يستدعى - كرد

فعل على مسلكه - سوى لكمة على أنفه! وتأكيد سارتر أن كل وعيٍ هو وعيٌ بشيء ما، يضيف مزيدا من التفصيل إلى دعواه بأن الوعى لا شيء... هو ليس شيئا، بل إنه صلة... صلة بين ذات وموضوع، وإن كان بعض الحذر مطلوبا هنا: فالذات لا هى الأنا المتعالِى Transcendental ego مثلما لدى هوسرل، ولا هى الذهن اللامادى Immaterial mind مثلما لدى ديكارت؛ بل هى بدنٌ/ ذات Body-subject (ينظر الفصل الخامس من هذا الكتاب). والموضوع لا هو تمثُّلٌ فى الوعى، ولا هو شىء مادى منعزل، بل هو كلّية ذات دلالة؛ داخل مجالٍ للإدراك وللفعل (ينظر أدناه، والفصل السادس من هذا الكتاب).

إن عبارة «كون المرء واعيا بشىء ما» تبدو مبهمة! علينا بالأحرى التفكير فيها باعتبارها تعميمية Generic. سماع تغريد طائر، ورؤية نبات الفطر [«عيش الغراب»]، والغضب من بيير، والخوف من الفاقة، وتخيُّل ملمسٍ ما، وتذكُّر المرء هفوةً ارتكبها، وغير هذا وذاك: إنما هى كلها كيفيات للوعى بشىء ما. وكل منها له خصوصياته، وله كذلك ماهيته؛ الجاهزة للبحث الفنومنولوجى فيها. وكثير مما يقوله سارتر فى مقدمته لمؤلَّفه «الوجود والعدم»، يكون فهمه أيسر، إذا جُعل فى سياق **الإدراك**: رؤية شىء ما... سماع شىء ما... إلخ. وأنا - فى الأغلب الأعم - سأركز على هذه المواصفة(3).

عند هذا الحد، ظل تركيز مهمتنا الاستطلاعية على موضوعات **أخرى غير الوعى**. لكن سارتر يضيف إلى تأكيده أن الوعىَ وعىٌ بشىء ما، دعواه بأن كل وعيٍ هو وعىٌ **بذاته**. هذا التعبير الاستثنائى إلى حد ما، يتم نقله إلى اللغة الإنجليزية بكلمتى «الوعى بالذات» Self-consciousness. إلا أن تعبير سارتر، لا تكاد تكون له صلة بالاستخدام الإنجليزى العادى لتعبير «الوعى بالذات»، الذى يعنى - فى معظم الأحوال - شيئا ما من قبيل «الحرج الذى يستشعره أولئك القلقون بشأن آراء الآخرين فى سمات طابعهم أو فكرهم»، وقد نضيف: «أو فى ملابسهم أو مرأى أبدانهم (مظهرهم الخارجى بصفة عامة) أو براعتهم فى الألعاب الرياضية... إلخ.» (Ryle 1949 ص 156). ورغم أن انتباه سارتر إلى هذا البعد للخبرة الإنسانية، انتباهٌ ثاقب (فنجده يصف هذا بأنه انتباه المرء إلى نفسه كشىء فى أنظار الآخرين، وكذلك يفرد له موقعا مركزيا فى تحليلاته لما يدعوه «الوجود للآخرين»، وتحليلاته للبدن أيضا)، فإنه ليس على الإطلاق ما يعنيه

عندما يقول إن كل وعى هو وعى بذاته. وأكاد أظن أن نقل هذا - إلى اللغة الإنجليزية - بكلمتى «الوعى بالذات» [Self-consciousness] يمثِّل مصدرا لشىء من سوء الفهم. بالأحرى تكون الدعوى بأن كل وعى هو وعى بذاته، هى الدعوى بأن كون المرء واعيا بلزوجة المربى - على سبيل المثال - هو كونه فى الوقت نفسه واعيا بكونه واعيا بلزوجة المربى؛ وإن لا تكاد هذه الدعوى تفسِّر نفسها بنفسها.

فى ما يلى من سائر هذا الفصل، سننظر بإيجاز فى التمييز بين «الوجود فى ذاته و«الوجود لذاته»، ثم بمزيد من التفصيل فى دلالات الدعوى بأن كل وعى هو وعى بشىء ما. وختاما فى الدعوى البالغة الصعوبة، بأن كل وعى هو وعى بذاته.

الوجود فى ذاته، والوجود لذاته

وفقا لسارتر، فإن للوعى موقعا مركزيا فى الواقع الإنسانى؛ ليس لأن البشر بالضرورة واعون، بل لأن استكشافا تاما للوعى يستتبع استكشافات أخرى فى الوعى... استكشافَ ذاته، واستكشاف موضوعاته، واستكشاف مواصفاته، مما ستكون نتيجته فى النهاية وصفا من جميع الزوايا، لوجود البشر من حيث ما دعاه هيدجر «الوجود فى العالم»... من حيث إنهم ذوات متجسدة منطمرة فى عالم ذاتى التفاعل، قوامه موضوعات ذات دلالة... موضوعات مفعمة بالقيم. هذا يعين على تفسير السبب فى استخدام سارتر أحيانا لكلمتى «الوعى» و«الواقع الإنسانى» على نحو تتبادل فيه الكلمتان دلالتيهما وموقعيهما فى السياق، والسببِ فى ما يلوح أحيانا من كون المصطلح التخصصى «الوجود لذاته» يشير بدقة إلى الوعى، وما يلوح أحيانا أخرى من إشارة نفس المصطلح إلى الإنسان بصفة عامة.

لماذا - بخلاف السابقة التاريخية المتمثلة فى هيجل - نجد سارتر ينتقى هذين المصطلحين بالتحديد: «الوجود لذاته»، و«الوجود فى ذاته»؟ إن نفس كون كل وعى وعيًا بشىء، هو أحد خيوط الاسترشاد داخل بيت التيه هذا (4). سارتر يُنبؤنا بأن الوجود فى ذاته هو فى ذاته، أما الوجود لذاته فلا (BN ص 41-42 من المقدمة أو xli-xlii). من كون الوعى [وعيا] بشىء، يمكن أن نستدِلّ أن الوعى لا هو **شىء** Thing ولا هو **مُحتوٍ** Container: «الوعى ليس له «داخل»» «Consciousness has no «inside». ليس هو إلا هذا الموجود متجاوزًا ذاتَه.» (IFI ص 5). من حيث إن الوعى هو **علاقة** بين ذات

وموضوع، فليس فى إمكانه الوجود بلا موضوع، بأكثر مما يكون للعلاقة التى تصفها عبارة «فلان أطول من ...» إمكان الوجود دون أن تُستكمل العبارة. أحيانا يصف سارتر الوعى بأنه «افتقار مستديم» Perpetual lack. وعلى العكس تكون الموجودات فى ذاتها «كاملة فى ذاتها»: هى لا تفتقر إلى شىء. وحتى إن وصفنا الأشياء المادية أحيانا بأنها «تفتقر» إلى شىءٍ ما أو «ينقصها» شىءٌ ما، أو كانت لنا خبرات بها باعتبارها على هذا النحو، كأن نقول مثلا إن «القمر ناقص بمقدار الربع»، أو إن «هذا الكرسى تنقصه إحدى القوائم»، فإن هذه الأوصاف والتجارب هى دائما متعلّقة بمشروعات الموجودات الواعية وبأهدافها (BN القسم الأول، ص 1).

القصدية

إن الدعوى بأن كل وعى هو وعى بشىءٍ ما، هى الدعوى بأن كل وعى هو «قصدى»Intentional، وهو مصطلح فنّى أخذه سارتر عن هوسرل(5). ولغة سارتر فى مقاله الوجيز والنابض بالحيوية «القصدية: فكرة أساسية فى فنومنولوجيا هوسرل» [IFI فى ثبت المصادر] تكشف عن نفس الحماس الذى أثارته فى سارتر فكرة القيام بالفلسفة بدءا من شراب المشمش، عند أول لقاء له بالفنومنولوجيا (علم الظواهر). هذا المقال القصير – بمثلما بحث موضوع «القصدية» فى مقدمة مؤلَّف سارتر «الوجود والعدم» – يُركِّز صراحةً على ما يمكن إضفاؤه على القصدية من دلالاتٍ مُناهضة للمثالية، وبالتالى لفكر هوسرل. وسننظر أدناه فى حُجج سارتر بهذا الشأن. إلا أن كثيرا مما وجده الفنومنولوجيون الفرنسيون بهذه الجاذبية لدى هوسرل، مكمنه ما أتاحه لهم من تعبيرات يصفون بها موضوعات الوعى – من قبيل «مُكعّب النرد» – والتى كان مصدرها رُوّاد علم نفس الجشطلت.

القصدية وموضوعاتها

بالإضافة إلى «القصدية» يستمد سارتر من هوسرل طائفة من المصطلحات ذات الصلة: «الافتراض» To posit و«الموضعى» Positional و«مؤسِّس» Thetic . كذلك يمكن التعبير عن الدعوى بأن كل وعىٍ هو وعىٌ بشىءٍ ما، بالقول إن كل وعىٍ «يفترض» موضوعا، أو إن كل وعىٍ هو وعىٌ «موضعى» بموضوعٍ ما، و«مؤسِّسٌ» له على نحو مُماثل(6). هذا وإن محاولة الاستباق إلى تفسير هذه المصطلحات قد تجترّ

كلماتٍ من قبيل «الانتباه» Attention أو «التركيز» Focus، لكن الكلمات التى من هذا القبيل محدودة الجدوى: فهى أوّلا لا تقيم وزنا لمسألة ما إذا كان افتراضُ موضوعٍ، يستتبع إنشاء مفهوم Conceptualization، وثانيا قد تُغرِى بصورةٍ مضلِّلة لموضوع الوعى كموضوع معزول.

«قبْل المفهومى» فى مواجهة «المفهومى»: البعض – ومن بينهم مرلوبونتى – قد علَّقوا أهمية كبرى على التمييز بين ما هو «قبْل مفهومى» Pre-conceptual – وما هو «مفهومى» Conceptual. ومفهوم الانتباه أو التركيز، لا يعدو عدم إقامة وزنٍ لهذا التمييز(7). هل انتباهى إلى قطّتى الرقطاء التى على الوسادة هو **تطبيقى لمفهوم** «القطة الرقطاء» على موضوع إدراكى؟ هل أنا – بتعبير هربرت فِنجاريت – «أعرب» لنفسى عن هذا الملمح للعالم؟ إن الإعراب هو ممارسة مهارة مكتسبة هى «مُقوْلبَةٌ» Modeled على فعل هذا، حتى وإن لم تستتبع بالفعل قولى أو تدوينى شيئا (Fingarette 1969 ص 38-39). وقد يذكر فلاسفة آخرون «الإعرابَ» باعتباره «ممارسة قدرات إدراكية» Exercising conceptual capacities. ويذهب مرلوبونتى إلى أن انتباهنا الإدراكى الأشدّ أساسية إلى العالم، انتباهٌ «قبْل مفهومى»: إنه لا يستتبع الإعراب، بل على العكس يسبق وعيُنا الإدراكى قبْل المفهومى بالأشياء التى فى العالم...يسبق قدرتَنا على إنشاء مفاهيم لهذه الأشياء وتكوينِ أحكامٍ عليها، ويدعم هذه القدرة. وسنجد مرلوبونتى مُشيرًا إلى استحالةِ عمليةٍ للإعراب تمامًا عمّا يدركه المرء: هذا ليس مجرد قطة رقطاء، بل قطة بعينها... صغيرة... نحيفة، لونها يغلب عليه الأغبر الزَغَبىّ. وعليها بقع بلونٍ بُنّىٍّ داكن، تكسو ظهرها وجانبيها. وليس على فرائها بقع فحسب بل وخطوط، تمتد على أطرافها وتلتمع على جبهتها. كما سنجد أن مرلوبونتى يسترعى الانتباه إلى كون المفهوم العام الذى تُعبِّر عنه كلمة «مُبقَّع»، قد يبدو أكثر حسما بكثيرٍ من نفس الملمح المتصل بالتبقيع، من بين ملامح الموضوعِ الإدراكى الذى أمامى. على سبيل المثال لا يمكننى أن أورد بالضبط عدد البقع التى أُبصرها، وتلك منها التى باللون البنى الداكن بها شعيرات أبهت لونا. بالإضافة فلأن كل شعيرة لها طول معين، فإن أطراف البقع الداكنة خشنة، وهى تتبدّل عندما تتحرك القطة قليلا. مِن ثَمّ فإن تبقيعها تبقيعٌ فرائى... إلخ.(8).

بل ويربط مرلوبونتى سارتر بالرأى المضاد: إنه يرى سارتر واقعا فى أَسْر **تحيّزٍ** لصالح

المفهومى ضد قبْل المفهومى، ويفترض أن مصطلح سارتر «الافتراض» To posit (فى دعواه أن كل وعى يفترض موضوعا) مماثل لـ«إنشاء المفهوم» أو لـ«الإعراب». وليس من الواضح على الإطلاق أن مرلوبونتى محقٌّ فى هذا الذى يقوم به، ولكن بما أن مرلوبونتى هو بلا شك أشد وضوحا من سارتر بشأن التمييز بين قبْل المفهومى والمفهومى، فلا يبدو أن هناك سببا وجيها لعدم إقرار سارتر بما يوضحه مرلوبونتى.

خلفيات وآفاق

إن الفكرة التى لا تقيم وزنا للـ«الافتراض» بل تستبدل به مصطلحاتٍ من قبيل «الانتباه إلى» أو «التركيز على»، مضلِّلة إذا اعتدّ بها على أنها تعنى أن المرء واعٍ بالموضوع الذى يُركِّز عليه، بمعزل عما يسميه هوسرل «آفاق» الموضوع، بما فى ذا خلفياته أيضا. علينا أن نفهم أن كل وعيٍ مُفترِضٍ - موضعيٍ... مُؤسِّس - بموضوعٍ، هو **فى الوقت نفسه** وعىٌ (بـ)خلفيات هذا الموضوع وآفاقه ليس **مُفترِضًا** ولا موضعيًا ولا مُؤسِّسًا. أنا فى هذا المقام ألتزم باصطلاح سارتر على وضع حرف الجر الذى يربط الوعى بموضوعه [Of فى الإنجليزية، والـ«باء» فى العربية] بين قوسين(9). هذا الوضع بين قوسين يَعنِى أمرين: الأول أن الوعى غير الموضعى بالخلفية، ليس فعلا للوعى An act of consciousness إضافيا للوعى الموضعى بالموضوع. والثانى أن حرف الجر الذى يربط الوعى بموضوعه [Of فى الإنجليزية، والـ«باء» فى العربية]، ليس حرف الجر الذى يفترض القصدية: الخلفية هى جزء لا يتجزأ من التجربة الإدراكية للموضوع الذى يتم التركيز عليه، ولكنها ليست هذا الموضوع نفسه.

لقد أخذ الفنومنولوجيون عن هوسرل فكرة وجود «حيِّز من الروَى الخلفية» A zone of background intuitions(10) لكل إدراكٍ لموضوع (Ideas I§35)، وعن علم نفس الجشطلت فكرةً متصلةً بهذا، هى أن أقل وحدة ممكنة للإدراك ليست إحساسا ذرّيًّا An atomic sensation وإنما هى شكلٌ على خلفية [يُنظر الفصل السابق]. الفنومنولوجيون يفترضون وجود بعض الغموض فى فكرة تجربةٍ إدراكية - على سبيل المثال - لقطةٍ مُبقَّعة بلا خلفية (هى بعض الشىء مثل أنيابٍ للقطة بلا قطة!). إذا فهمنا موضوع وعيٍ إدراكيٍ على أنه ما يعتنى به المرءُ مَثَلا أو ما يركِّز عليه، فإن هذا الموضوع هو عندئذ «الشكل»: ما أنظر إليه هو القطة المبقعة. غير أن جانبا من التجربة الإدراكية هو الخلفية الفعلية: الوسادةُ التى تكوَّمت

القطة فوقها، والأريكةُ الموضوعةُ الوسادةُ عليها... إلخ. وستكون تجربتى الإدراكيةُ لنفس القطة المبقعة فوق وسادة مختلفة، أو فوق نفس الوسادة وقد وُضعت على الأرض؛ تجربةً مختلفةً. إن كانت هذه الأشياء أجزاء من تجربتنا الإدراكية، فنحن إذن واعون (بـ)ـها، ولكن غير مُركِّزين عليها (فرضًا): الأشياء التى فى الخلفية كانت «هى الأخرى «مُدركة»، [كانت هى الأخرى] هناك إدراكيًا Perceptually there فى «مجال الرؤية»... ولكنها لم تكن مُبْرَزة، لم تكن مُفترضةً بسبب أهميتها هى.» (Ideas I§35).

بلُغة سارتر أن كون المرء واعيا وعيا موضعيا بالقطة، هو فى الوقت نفسه أن يكون واعيا (بـ)الوسادة [وعيا] لاموضعيا To be *non*-positionally conscious of the cusion. هذا الوعى اللاموضعى هو - احتماليًا - وعى موضعى: كل ما أنا بحاجة إلى القيام به لتفعيل [هذه] الاحتمالية To actualize the potentiality هو نقل انتباهى من القطة إلى الوسادة التى ترقد هى فوقها. القول إن وعيى الموضعى بالقطة هو فى نفس الوقت وعىٌ لاموضعى (بـ)الوسادة، هو القول إنه توجد **علاقة داخلية** بين الشكل (القطة) والأرضية (الوسادة). هذا يتكشّف من انتباهى إلى عدم كون وعيى الموضعى بالوسادة، شيئا جديدا كلِّيَةً بالنسبة لوعيى الموضعى السابق بالقطة، إذا حوّلْتُ انتباهى منها إلى الخلفية. بل إن وعيى الموضعى بالوسادة - ما أن حولّت انتباهى إلى ما كان من قبل هو الخلفية - هو فى نفس الوقت وعىٌ لاموضعى (بـ)القطة، والتى صارت عندئذ خلفيةً للوسادة. مِن ثَمَّ يكوِّن الشكل والخلفية وحدة تركيبية A synthetic unity... يكوِّنان كُلا مُنظَّما An organized whole.

هذه الخلفية هى جانب مما يسميه هوسرل «الآفاق الخارجية» The outer horizons للموضوع، غير أن الأشياء لها «آفاق داخلية» Inner horizons أيضا. على سبيل المثال - كما أقرَّ كذلك رواد علم نفس الجشطلت - فإنه «فى كل إدراك خارجى، توجد إحالةٌ إليه من الجوانب «المُدرَكة أصلا» لموضوع الإدراك «The «genuinely perceived sides of the object of perception إلى الجوانب «المعنيَّة أيضا» The sides «also meant» (بتعبير هوسرل) (CM§19). المنفضة أو المصباح - كما ندرك أيًا منهما - شىءٌ «مُعتم» Opaque أو «عبْرظاهرى» Transphenomenal، بتعبير سارتر. طالما أنا «أرى» جانبا واحدا من المصباح فقط، فإن الجوانب الأخرى - التى يؤْثِر هوسرل لكُلٍّ

منها صفة «الصورة الجانبية» Profile (Abschattung [بالألمانية])- هى مخفيّة عنى. لكن بتعبير مرلوبونتى فإن «للجانب الخفىّ حضورا بطريقته الخاصة»: ليس ما فى الأمر مجرد معرفتى أو استدلالى أنه ثمّت، بل إن الموضوع يظهر ككُلٍّ عبر «نوع من التركيب العملى» A kind of practical synthesis: بوسعى أن ألمس المصباح، وليس ذلك الجانب منه المُوَّجه صوبى فحسب بل الجانب الآخر أيضا. كل ما علىّ هو أن أمد يدى للإمساك به.» (PrP ص 14). أو إن «الجانب غير المرئى مُتاحٌ لى كـ«مرئىٍّ من موقعِ رؤيةٍ آخر».» (PrP ص 15، ويُنظر BN ص 322)(11). وسارتر يعبِّر عن هذا بالقول إنَ الجوانب المخفيّة «مُستدلٌّ عليها» من الجوانب المرئية بالفعل (BN ص 322).

إذن فإن كون المرء واعيا بالمصباح، هو كونه واعيا وعيًا موضعيا بالجانب المُوَّجه صوبه من المصباح، وفى الوقت نفسه واعيا وعيا لاموضعى (بـ) الجوانب المخفية. ونُكرِّر أن هذه الضروب من الوعى اللاموضعى هى - احتماليًّا - ضروب من الوعى الموضعى يمكن تفعيلها بالسير حول المصباح حتى الجانب الآخر منه. وكذلك نكرر أنه توجد علاقة داخلية بين مختلف الصور الجانبية للمصباح. الموضوع نفسه - المصباح - هو كلٌّ مُنظَّم... هو وحدة تركيبية لصوَرِه الجانبية: الموضوع «مُتاحٌ كمجموعٍ لا مُتناهٍ لسلسلة غير محدودة من رؤى من مختلف المنظورات، فى كل منها يكون الموضوع مُتاحا، ولكنه لا يُتاح بأكمله فى أىٍّ منها (PrP ص 15-16، ويُنظر BN ص 23 من المقدمة أو xxiii).

فى هذه الحالة هى الأخرى، قد تتدخل التحيُّزات الفكرية فى توصيفنا للتجربة الإدراكية: فى المقام الأول فإن إدراكنا للمصباح يشمل وعينا (بـ) بجوانبه (أو بصوره الجانبية) الغائبة. وأولئك الواقعون فى أسر التحيُّز لصالح الموجود، سيعترضون على كون ضروب الغياب حقيقية. بل سيدفع مفكرون من هذا القبيل بأن الصور الجانبية الغائبة لا يمكن أن تكون أجزاءً من التجربة الإدراكية للمصباح، وهذا على أساس أن الإدراك عملية سببية A causal process... أن الجوانب المخفية هى خارج خط الرؤية، ومِن ثَمَّ فبحيث لا يمكن أن تصل أشعة الضوء المنعكسة منها إلى عدسة العين، فلا يمكن بأى حال من الأحوال أن تلعب دورا سببيا فى إحداث الإدراك. هذا الدفع الإضافى يكشف عن التحيُّز لصالح العلاقات الخارجية. بالإضافة فكما رأينا، توجد علاقات داخلية بين

الخلفية والشكل وبين مختلف الصور الجانبية للموضوع بعضها والبعض؛ والتحيز لصالح العلاقات الخارجية سيعوق الإقرار بكل هذا.

من الواضح بما فيه الكفاية أن هذه التحيُّزات ستتحالف للعمل على إفقار تجربتنا الإدراكية، إذا سمحنا لها بأن تسود. لن يبقى لنا سوى عالَم من «الموضوعات» التى نحن بمعزل عن بيئاتها (خال من أى حسٍّ بالاستمرارية، عندما تحولنا بانتباهنا - على سبيل المثال - من القطة إلى الوسادة، أو من إحدى الصور الجانبية للمصباح إلى أخرى)... عالم هو بالإضافة ثنائى الأبعاد، مثل أىٍّ من واجهات المبانى تلك التى تُبنى كمناظر صناعية مُصمَّمة للتصوير فى أفلام السينما! هذا ليس العالَمَ الذى نعيش فيه كآدميين.

الأهمية الفلسفية للقصدية

قد يكون مُغريا الإيحاء بأن أطروحة «القصدية» مُبَسَّطة: طالما ظل تركيزنا على استخدام الصفة المشتقة من الفعل المتعدى «يَعِى»، وهى الصفة الداخلة فى تركيب جملة: To be conscious of [بالإنجليزية] أو Avoir conscience de [بالفرنسية]؛ فعندئذ لا يتعدى الإقرار بأن كل وعيٍ هو وعىٌ بشىء ما، كونه إحدى الحقائق الأجرومية [حقائق قواعد اللغة]، والتى لا تكاد - بأى حال من الأحوال - تستحق الارتقاء بها إلى مستوى الكشف الفلسفى المثير. إلا أنه واضح أن سارتر يفكر فى الدعوى بأن كل وعى هو وعى بشىء ما، باعتبارها مُهِمَّةً فلسفيًا على نحو بالغ؛ ومثمرة. إذن فما هو الشديد الثوريّة فى هذه الفكرة، وفقا لرأيه؟

إن القول بأن الوعى «قصدى» هو القول بأنه «ما من وعى لا يفترض موضوعا متعاليا 'There is no consciousness which is not positing a transcendent object (BN ص 27 من المقدمة أو xxvii). وقد سلف ذكرنا لمصطلح «الافتراض» Positing، أما عن مصطلح «مُتَعال» Transcendent فكثيرا ما يبدو ملتبسًا فى كتابات سارتر الفلسفية، بالرغم من أن استخداماته كافةً لها نفس المعنى الجذرى الذى هو «التجاوُز» To go beyond. ومما يتصل بما نقوم ببحثه فى هذا الموضع، اثنان من الاستخدامات(12). فى أولهما يتساوى ما هو «متعال» بما هو «عبر ظاهرى» Transphenomenal: بحيث إن الموضوع المُدرَك يتجاوز أيًا من ظاهرةٍ بعينها أو من مظهرٍ بعينه. وقد رأينا سلفا أن الموضوع المُدرَك - المصباح مثلا - متعال بهذا المعنى، وهو معنى يستخدم سارتر له

كلمة «مُبهم» Opaque. وفى استخدام آخر تتم مقابلة ما هو «متعال» بما هو «مُتلازم» Immanent أو ما هو «مُحتوًى بداخل» Contained within، ومن الواضح أن سارتر عندما يقول إن كل وعى يفترض موضوعا متعاليا، فإنه يعنى «متعاليا» بهذا المعنى: إن كل وعى «يتجاوز نفسه، من أجل أن يبلغ موضوعا.» Every consciousness 'transcends 'itself in order to reach an object (المصدر السابق عينه، وعين الصفحة).

على هذا فإن سارتر يستدل على ما هو «متعال» بالمعنى الثانى مما هو «متعال» بالمعنى الأول: «وجود المائدة هو فى الحقيقة مركز تعتيم للوعى. ولسيتطلب الأمر عملية لا نهاية لها، لحصر مجموع محتويات أىٍّ من الأشياء. وإدخال التعتيم فى الوعى، سيعنى إحالة الحصر الذى يمكن أن يقوم به الوعى لنفسه... سيعنى جعل الوعى شيئا، وإنكارَ الكوجيتو [و«الكوجيتو» هو مقولة ديكارت بأن من يفكر، يَستنتج أنه موجود، مما يفعله هذا، أى من كونه يفكر].

مِن ثَمَّ فإن المائدة «ليست فى الوعى، بل ولا فى القدرة على التمثُّل: المائدة هى فى المكان، قرب النافذة... إلخ.» (المصدر السابق عينه، وعين الصفحة)(13). وعندئذ هو النداء الـمُحفِّز: «إن أول إجراء للفلسفة يجب أن يكون إقصاء الأشياء عن الوعى، وإعادة تأسيس صلته الحقيقية بالعالم.» (المصدر السابق عينه، وعين الصفحة، ويُنظر أدناه).

لو صح استخلاص سارتر أن المائدة «ليست فى الوعى، بل ولا فى القدرة على التمثُّل»، لصارت له دلالات فلسفية واسعة النطاق. إنه يُقوِّض على الفور كلا من المثالية (بما فى هذا مثالية هوسرل) والواقعية فى إحدى صورها الشائعة، تلك الصورة التى يُتَّخَذ لها اسم «الواقعية التمثُّلية» Representational realism، وكلٌّ منهما من صور «الفلسفة الغذائية» الـمُجحفة بالمنطق، والتى تَلَقَّى سارتر فيها تعليمه. ويلاحظ سارتر أن كلا من المنظورين يختزل موضوعات الوعى إلى **مُحتويات** للوعى، أى إلى تمثُّلات كأنها صور ذهنية للموضوعات. سيتمسك مُعتنق «الواقعية التمثُّلية» بأن ما ندركه مباشرة، ليس إلا تمثُّلاتٍ سبَّبتها موضوعات خارجية، ندركها مِن ثَمَّ على نحوٍ غير مباشر، ومُعتنق المثالية بأن أيّة موضوعات خارجية فيما وراء هذه التمثُّلات، هى غير موجودة. معتنق المثالية سيقوم بتحدٍّ شكّاك لمعتنق الواقعية التمثُّلية، أن يثبت أنّ هذه العلاقات الخارجية موجودة. وهذا التحدى قد لاحق الواقعية التمثُّلية طيلة تاريخها.

ولنرصد أن التمثُّلات ليست متعالية بأى من المعانى ذات الصلة: إنها بحكم تعريفها **متلازمة فى الوعى** Immanent in consciousness، وهى ليست **عبرظاهرية**؛ ليس للتمثُّل صور جانبية غير مرئية، ولا منظورات خفية يمكن للمرء أن يراها إذا سار ~ول المصباح حتى جانبه الآخر. مِن ثَمَّ فإن سارتر محق فى أن موضوعات الوعى ليست متلازمة فيه، وإذن فإن لنا ان ننكر كلا من الواقعية التمثُّلية والمثالية. فضلا عن أن موقعنا يتيح لنا تَجنُّبَ كاملِ موضوعِ الشك فى العالم الخارجى(14).

لنا أن نبدأ فى رؤية كيفية براءة الدعوى بأن كل وعى هو وعى بشىءٍ ما، من تهمة التبسيط. عندما تتم بلورة هذا الدعوى على أكملها، فإنها تعنى أن «الوعى والعالم يُتاحان دفعةً واحدة.» (IFI ص 4): «القول إن الوعى هو وعى بشىءٍ ما، هو القول إنه يجب أن يُنتِج نفسه ككشفٍ يكشفُ عن كائنٍ ليس هو إياه، ويتيح نفسه كموجودٍ سلفا عندما يكشف عنه الوعى» 'To say that consciousness is consciousness of something, is to say that it must produce itself as a revealed-revelation of a being which is not it and which gives itself as already existing when consciousness reveals it'. (BN ص 38 من المقدمة أو xxxviii). بعبارة أخرى أن «الوعى يولد مدعوما بكائن ليس هو [الوعى] نفسه» 'Consciousness is born supported by a being which is not itself (BN ص 37 من المقدمة أو xxxvii). إذن فإن الشك فيما يُسمَّى «العالم الخارجى»، لا يمكن أن يُثار، والوعى يضعنا مباشرة فى اتصال مع هذا العالم الخارجى. عند سارتر أنه تحرُّرٌ عارِم أن يمكن القول إنك «ترى الشجرة. هذا مؤكد! ولكنك تراها حيث هى تماما: على جانب الطريق، وسط الغبار، وحيدة تتخشّب فى الجو الحار.» (IFI ص 4). الوعى «يمتد إلى الخارج، بطول الطريق كلِّه؛ صوب العالم»!(15)

ماذا إذن عن الحجة السالف إيرادها أعلاه، والظاهر استدلالها على عدم التلازم، من «عبر الظاهرية»؟ إنها تبدو مُبهمة وسطحيةً فى آنٍ معا. وبدلا من انتقاد سارتر لأنه مُقصِّر أو السعيِ إلى تدارك ما قصَّر فيه، قد يكون من الأجدر طرح السؤال: لماذا هى سطحيّةٌ إلى هذه الدرجة؟ أنا أميل إلى افتراض كون السبب فى هذا راجعًا إلى أن سارتر لا يُعِدُّ هذا الاستخلاص بحاجة إلى حُجّة... أن الوعى يمتد إلى الخارج، بطول الطريق كلِّه...

صوب العالم: عندما نرى شجرة على جانب الطريق، **فإننا نرى شجرة على جانب الطريق**: هذه حقائق **مُعاشة**. مِن ثَمَّ فإن السؤال الذى يجب أن نطرحه ليس: ما هو الأساس ليقيننا؟ بل: كيف (أو بالأحرى، بتأثير أىِّ تحيُّز فكرى هم واقعون فى قبضته) أقنع الفلاسفة أنفسهم بالشك فيما نحن متيقِّنون منه، أو بإنكاره؟ (16)

الوعى بالوعى

إن ما يؤكده سارتر، ليس أن كل وعى هو وعى بشىء غيره هو نفسه فحسب؛ بل أن «كل وعى موضعى هو – فى الوقت نفسه – وعى غير موضعى بذاته. (BN ص 29 من المقدمة، أو xxix. [والخط تحت الكلمة من عندى أنا. ك.م.]). هذا الوعى بالوعى، يمكن أن يكون إما موضعيا (أى يكون نظريا) أو **غير موضعى** (أى غير نظرى). الوعى الموضعى بالوعى، يدعوه سارتر «التأمُّل». وبالطبع يكون كل وعى موضعى **بالوعى**، كذلك وعيا غير موضعى بذاته(17). وعندما يذكر سارتر الوعى **غير** الموضعى بالوعى، يضع حرف الجر «باء» [of فى الإنجليزية، تاليا لكلمة Conscious، وبالطبع de فى الفرنسية، تاليا لكلمة Conscient] بين قوسين، على نحو ما فعلنا بالوعى غير الموضعى بالخلفيات وبالآفاق. هذا وإنّ عرْضَنا السالف للخلفيات والآفاق، سيعين على توضيح مفهوم سارتر – العسير على نحوٍ يصعب إنكاره – للوعى غير الموضعى بالوعى.

حوافز للتمييز

فى رأى سارتر أن التمييز بين الوعى الموضعى بالوعى، والوعى غير الموضعى بالوعى، هو أمر مُستلزَم؛ من ناحية كى يتم تجنب إشكال فلسفى: الواضح من التجربة أننا **نستطيع** التأمل، لكننا لا نستطيع أن نكون دائما متأملين؛ مُتجشِّمين الارتداد من النتائج إلى الأسباب إلى ما لا نهاية: لصرتُ فى حاجة إلى أن أكون واعيا بكونى واعيا بكونى واعيا (BN ص 27 من المقدمة أو xxvii)! الوعى غير الموضعى بالوعى لا يؤدى إلى هذا الارتداد.

كذلك يكشف الوصف غير المنحاز للتجربة عن وجود وعيٍ غير موضعى بالوعى، وبالإضافة يُظهِر هذا الوصف أن ذلك الوعى سالفٌ على الوعىِ التأمُّلى. على سبيل المثال أنهمك أنا فى إحصاء السجائر فى علبتها، ويسألنى شخصٌ ما عمّا أفعله، أجيب بلا تردد بأننى أُحصى، إذ يقوم هذا التعبير عن وعيى التأملى بالوعى، باستحضار الوعى

المباشر («سبع»). ليس هذا فحسب بل ويقوم بحشد ضروب الوعى التى سبقته («... خمس ... ست») وتلك المُقرَّر حضورُها. هذا يُظهر أننى لا بد كنت واعيا بكل من مراحل الإحصاء السابقة باعتبارها **وعيا بعملية الإحصاء**، بحيث تكون ضروب الوعى هذه - المنفصلة فى الظاهر - ذات علاقة داخلية بين بعضها والبعض، بفضل كونِ الإحصاءِ «الموضوعَ المُوحِّد لها». فى الواقع إننى عندما أبلغ رقم «سبع»، فإن الأرقام «خمس» و«ست» و«ثمان» و«تسع» **تُكوِّن الآفاق** الزمنية للوعى الحالى. الوعى الموضعى برقم «سبع» فى سياق عملية الإحصاء، هو الوعى غير الموضعى برقم «ست» باعتباره مضى لتوِّه، وبرقم «ثمان» باعتباره على وشك الحضور. لهذا يكون فى قدرتى أن أجيب على السؤال القائل: «ما الذى يشغلك من عمل؟» كما فعلت، بلا أىّ تردد. غير أن هذا الوعى بمراحل عملية الإحصاء كان **غير موضعى**، لأننى عندما قوطعت أثناءها، كان موضع اضطلاعى هو الرقم «سبع» فقط. لو كنت أعبِّر عما فى داخلى تلقائيًّا بصوت مرتفع، لكان ما يعلو به صوتى هو «سبع» وليس قولى «أنا أحصى سجائرى، وبلغت لتوِّى رقم سبع». إذن فإن «الوعى غير المُتأمِّل [أى غير الموضعى، بالوعى ك.م.] هو الذى يجعل التأمل ممكنا.» (BN ص 29 من المقدمة أو 18)(xxix).

الوعى غير الموضعى بالوعى، و«الكوجيتو قبل التاملى» Pre-reflective cogito

فلنرصد أن ما يظهر فى التعبير اللفظى عن الوعى التأملى، ليس الإحالة الصريحة إلى الموضوع الذى يوحِّد الأفعال الفردية - أى «الإحصاء» - فحسب، بل كذلك إلى كلمة «أنا». «أنا» هذا يتكشَّف فى الوعى الجارى تأمله عبر التأمل وحده. وعلى حد تعبير سارتر فإنه «لا يوجد أنا على المستوى غير الجارى تأمله. عندما أعدو خلف حافلة رُكّاب، عندما أتفقَّد الوقت بالنظر إلى ساعتى، عندما أكون منهمكا فى تأمل لوحة: لا يوجد **أنا**. يوجد وعىٌ **بحافلة الركاب الواجب اللحاق بها**، ووعىٌ غيرُ موضعىٍّ بالوعى.» (TE ص 48).

إلا أن هذا يبدو غامضا على نحوٍ لا داعِىَ له! فلننظر فى القياس التالى المتعلِّق بالموضوع، والذى سيثبت أنه ليس مُجرَّد قياس بل ومثال على الوعى غير الموضعى بالوعى: الموضوعات المُدرَكة - تلك الأشكال التى على خلفيات، بآفاقها ذات الصور الجانبية غير المرئية - تقع داخل ما يسميه الفنومنولوجيون **مجالا** A field، إذ يتّبع

الفنومنولوجيون فى هذا روّاد علم الجشطلت. معنى هذا أن الموضوعات المُدرَكة، مُرتَّبة ومُوَّجهة: الحافلة على مسارها، خلف المقهى تماما،وفى طريقها إلى اليمين. هذه الترتيبات والتوجيهات تدلّ على وجود مركز، وهذا المركز هو البدن/ الذات The body-subject (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب). هذا المركز يحيل إليه - أو يشير إليه أو يُوَّجه إليه - كلٌّ ما فى مجال لإدراك، رغم أن المركز [نفسه] ليس جزءا مما يتم إدراكه، أى أننا لا نكون واعين بالمركز عند التركيز فى مجال الإدراك على موضوع ما: «إبصارى يفيض من موقع عينىَّ عبر العالَم المرئى، فيُنظِّمه ويُضفِى عليه معنى؛ مثلما تُنظِّم النقطة المختفية The vanishing point [وهى النقطة التى يبدو فى منظور الرسم أن الخطوط المتوازية تتلاقى عندها] كلا من ضربات ريشة الفنان مُبدع لوحات عصر النهضة [إذ كان من أوائل من أشاروا إليها بهذا المصطلح فنانون فى عصر النهضة، منهم دوناتيللو وماساكيو] (19) (Leder 1990 ص 12). ونحن لسنا واعين (بـ)مركز المجال المُدرك فحسب، بل إن هذا الوعى (بـ)المركز، هو مثالٌ للوعى غير الموضعى بالوعى، أو على الأقل أحد معالمه، بما أن هذا المركز هو **نحن**... نحن ما فى الوعى من ذات... نحن البدن/ الذات (يُنظر BN ص 330).

مِن ثَمَّ فإن زعم سارتر بأنه «لا يوجد **أنا** على المستوى غير الجارى تأمُّله» There is no I on the unreflected level مُضلِّل بعض الشيء (20): ليس ما فى الأمر أن «الأنا يُجلَب إلى الوجود بفعلٍ للوعى التأمُّلى» على نحوِ ما افترض ديفيد دتمر (Detmer 1988 ص 22)، وإلا لأمكن القول بالمثل **إنه** لا يوجد فى المجال البصرى للمرء مركزٌ، حين يكون مُركِّزا على الموضوعات داخل المجال! إن ما يعنيه سارتر هو أنه **لا يوجد وعىٌ موضعى** بالمركز... لا يوجد وعى موضعى بذات الوعى... لا يوجد الـ«أنا» فى وعيٍ بالحافلة. هو وعىٌ موضعىٌ ولكنْ غيرُ جارٍ تأمُّله. إلا أن وعيى الموضعى بالحافلة، هو فى آنٍ معا وعىٌ غير موضعى بكونى واعيا بالحافلة من حيث يتعيَّن اللحاق بها. ويشير سارتر إلى هذا - من بين معالم الوعى غير الموضعى بالوعى - بـ«الكوجيتو قبْل التأمُّلى» The pre-reflective cogito«الذى هو شرطٌ لوجود الكوجيتو الديكارتى (BN ص 29 من المقدمة أو xxix).

فى هذا المقام لنا أن ننظر فى اعتراضٍ على دعوى سارتر بأن الوعى هو دائما وعىٌ

(بـ)نفسه: لقد شَغَلَت ظاهرةٌ مَرَضيّة تُسمَّى «عمَى العتمة» Blindsight مباحث الفلاسفة فى العقل. وهذا منذ نشر لورانس فيزكرانتز دراسته للظاهرة سنة 1988. المصابون بهذا المرض يعانون – فى ما لديهم من «لحاءٍ مُحَزَّز» Striate cortex – من قروح تسبب وجود مناطق محدودة من «العمى» فى المجال البصرى: و«قد اعتيد أن يقولَ المرضى بعمى العتمة إنهم لا يرون أضواءً أو أشكالا واقعة فى هذه المنطقة «العمياء» مِمّا لديهم من مجالات الإبصار»، لكن «متى اضطروا إلى الاستجابة – عن خيارٍ فرض عليهم – لمنبهات بصرية [ثَمَّت، فَقَد ك.م.] بات فى قدرتهم تمييز تلك المنبهات، حتى وإن كانوا ينكرون بحمِّيةٍ أنهم «يرونها».» (حسبما ورد من مقتطف فى Wider 1997 ص 98). وعندما يُنبأ أحدهم بمدى شدة الدقة التى فى إجابته، فإن المريض يعبِّر عن دهشته. والكثير من أقرانه يدَّعون أنهم ما كانوا إلا يحدسون (المصدر عينه. عين الصفحة وتاليتها: 99). وتهدف كاثلين فيدر إلى وصف المصابين بعمى العتمة بأنهم واعون إدراكيا Perceptually conscious بالموضوعات، ولكن غير واعين (بـ)هذا الوعى؛ وهى مِن ثَمَّ تُفيد من هذه الظاهرة لإثارة اعتراضٍ على ما تسمِّيه أطروحة سارتر فى الوعى بالذات Sartre's self-consciousness thesis(21).

لكن لماذا ينبغى أن نُقرّ بكون المصابين بعمى العتمة واعين إدراكيا بالموضوعات؟ لقد كان المبرِّر الوحيد لهذا الإقرار، هو قدرتهم – متى اضطروا – على الإشارة إلى الموضوعات، أو على التمييز بين بعضها والبعض. بيد أن الوعى الإدراكى نفسه يستتبع ما هو أبعد كثيرا من هذا: ما لم يمكن الإقناع بأن هذه الموضوعات تُعرض كـ«أشكالٍ على خلفيات»، لها آفاق من الصور الجانبية غير المرئية (وهو من المشكوك فيه للغاية)؛ فليس فى إمكاننا القول إنهم واعون إدراكيا **بالموضوعات**. وفى هذه الحالة لا يُشكِّل عمى العتمة مثالا مُفنِّدا لدعوى سارتر. وإذا كانت الموضوعات تُعرض كـ«أشكالٍ على خلفيات»... إلخ، فهى إذن مُنظَّمة داخل مجالٍ مُوَّجه صوب مركز. وفى هذه الحالة يكون المصابون بعمى العتمة واعين (بـ)هذا المركز، وبالتالى فمُجدَّدا لا يُشكِّل عمى العتمة مثالا يُفنِّد دعوى سارتر.

إن القياس الذى نعقده بين الوعى غير الموضعى بالوعى والوعى غير الموضعى بمركز المجال الإدراكى – على قيمته – قد يفيد كذلك فى التشديد على بعض المعالم

الـمُحيِّرة للوعى **الموضعى** بالوعى. ففى حين أن الخلفية يمكن أن تصير هى الشكل بمجرد نقلةٍ للانتباه الإدراكى، فإن نفس الشيء لا يصح بنفس الوضوح بشأن وعينا غير الموضعى (بـ)مركز المجال الإدراكى: لا يمكنني أن أنظر - **بمعنى الكلمة** - إلى مركزى أنا للمجال الإدراكى، وعلى حد تعبير سارتر فى بعض الأحيان فإن «العين لا تستطيع أن ترى نفسها.» إلا أن الإشكال الحقيقى مبعثه الاعتداد بأن **الذات** هى التى فى مركز المجال الإدراكى: الذات هى - بالتحديد - ليست **موضوعا**. وحتى إن كانت العين تستطيع أن ترى نفسها، فإن «العين لا تستطيع أن ترى نفسها رائيةً» The eye cannot see itself seeing. علينا [إذن] أن نبحث فى الوعى الموضعى بالوعى، أى التأمل Reflection.

الوعى الموضعى بالوعى (التأمل)

يهوِى جلبرت رايل بمطرقته على مفهوم «الاستبطان» Introspection الفلسفى، الذى يقول إن معظم الفلاسفة وعلماء النفس يفترضونه (Ryle 1949 ص 11). وفى رأيه أن هذا المفهوم يدل على «نوع خاص من الإدراك»، بواسطته يمكن للشخص أن يُلقِى «نظرة (غير بصرية) على ما يدور فى ذهنه.» (المصدر عينه. ص 14). وهو يشتبك مع هذا المفهوم، بما يسفر عن مشكلتين قد يبدو أن لهما نظائر فى مبحث «التأمل»:

المشكلة رقم -1 إذا كنت ناظرا إلى القطة - أى إذا كنت موضعيا واعيا بصريا بالقطة - وأتأمل هذا الوعى الإدراكى، فيبدو أننى واعٍ بـكونى واعيا بـالقطة. أفلن يتطلب هذا - إن صح التعبير - وعيا مقسَّما، يسايرُ كلٌّ من قسميه واحدا من موضوعى الوعى (المتبوعين - كل منهما - بحرف الجر «باء»)؟ ألن أضطر إلى «الانتباه مرتين معا فى آن واحد؟»، حسب صياغة رايل الشهيرة (المصدر عينه. ص 165)؟

المشكلة رقم -2 على نحو ما يرى رايل المشكلة رقم 1، **يبدو** الحل الذى يطرحه لها طبيعيا تماما: فى رأيه أن كثيرا مما ندعوه استبطانا، هو فى حقيقته استرجاع Retrospection (المصدر عينه. هامش ص 166): فى الزمن «زاى2»، نحن نستبطن وعيا جرى منذ بعض الوقت؛ فى الزمن «زاى1»(22). على أننا نتكبد ثمنا لهذا الحل: الاسترجاع «لن يحمل كثيرا من الطرود - التى رُشِّح الاستبطان لكى يكون الحمّال المثالى لها - الثمينة فلسفيا، والمرهفة أيضا.»(المصدر عينه. ص 167). وخاصة لن يكون فى الاسترجاع، ما هو منسوب إلى الاستبطان من عصمة من الخطأ. وسارتر نفسه

يثير هذه المشكلة بصدد التأمل: «أتراه [– التأمل – ك.م.] يظل بنفس اليقين، إن كان الكائن الذى عليه أن يعرفه، له ماض؟» (BN ص 150). وكما عقّب سارتر فإن هذا السؤال يبدو أنه يهدد المشروع الفنومنولوجى بأكمله: «بما أن لأنطولوجيتنا أسسها فى الخبرة التأملية، أليست تُخاطر بفقدان قوانينها جميعا؟» (BN ص 150).

للتعامل مع هذه الصعوبات، نحن بحاجة إلى القيام ببعض تمييزات: بين التأمل والذاكرة، وبين التأمل والاستبطان. إن المشكلة الحقيقية فى التأمل، سيتضح أنها ليست أيًّا من مشكلتى رايل، بل خطر المخادَعة؛ المترتب على ما يدعوه سارتر التأمل «المشوب» 'Impure' reflection [فى مواجهة التأمل الخالص Pure reflection].

التأمل، فى مواجهة الذاكرة

إن قراءة سطحية لسارتر، قد تؤدى بنا إلى الظن أنه هو نفسه يدرك التأمل باعتباره ذاكرة. التأمل (على الأقل التأمل الخالص، وبهذا الصدد يُنظر أدناه) يملك اليقين بالفعل، ويذهب سارتر إلى أن هذا يمتد إلى الممكنات [المستقبلة، التى لم تتحقق بعد ك.م.] التى هى **انا**، وإلى الماضى الذى **كنت** إياه.» (BN ص 157). هذا خليقٌ بأن يُفهم كدعوى بأن التأمل يجمع بين كل من التكهن والذكرى. لكن بما أن دعوى سارتر هنا تتعلق بما فى التأمل من **يقين**، فليس من الممكن إذن أن يكون هذا ما يقول به... لا يمكن أن يقول سارتر بأن كلا من ذكرياتنا عن ماضينا ثم بدورها تكهناتنا بشأن مستقبلنا، من قبيل المعصوم من الخطأ! وقد رأينا سلفا أن الحاضر ليس لحظة متناهية الصغر؛ فإن له آفاقا زمنية. على سبيل المثال فإن وعيى الموضعى بـ«سبع» وأنا أحصى السجائر، هو فى نفس الوقت وعىٌ غير موضعى بـ«ست» – باعتبارها مرّت لتوها – وبـ«ثمانٍ»، باعتبارها على وشك الحلول. وبنفس المفهوم فبالرغم من أن التأمل – فى مغايرته البيّنة لكل من الذاكرة والتكهن معا – يقتصر على الحاضر، فإنه **ليس** من ثَمَّ «محدودا باللحظة المتناهية الصغر.» (BN ص 156). إن تأمَّلْتُ أثناء إحصائى السجائر، إذ بلغْتُ للتو «سبعًا»؛ فإن انتباهى المتأمِل يمكن الإعراب عنه بعبارة «**لقد بلغْتُ** «سبعًا» **حتى الآن**.» كلمة «بلغت» تدل على الماضى، وكلمتا «حتى الآن» تدلان على المستقبل، ولكن بدون التركيز على هذين البعدين الزمنيين. مِن ثَمَّ ففى التأمل يجىء الماضى والمستقبل فـ«يساوران» الحاضر، على «هيئةٍ تعوزها الفكرة الأساسية» Non-thematic form (BN ص 157). ومتى

فُهِم التأمل على هذا النحو، فإن التأمل أكيد: لا يأتى هو بجديد إلى الوعى الموضعى بعدد السجائر، ذلك الوعى الذى لم يكن موجودا سلفا فى الأفق؛ بل يؤكد هذا الذى كان موجودا. وعلى النقيض فإن الذاكرة والتكهن، هما ضربان من الوعى؛ أولهما بالماضى وثانيهما بالمستقبل. وكلٌّ منهما - على عكس التأمل - مُعَرَّضٌ للخطأ بحكم طبيعته ذاتها.

هذا يظهر أن سارتر لا يمكن أن يرتضى للمشكلة رقم 1 بأى حل يُفسِّر التأمل بأنه ذكرى. لكن بنفس المفهوم ليس هو بمرغم على سداد الثمن الذى يتطلبه حل كهذا، أى التنازل عما فى التأمل من يقين. مع هذا فلايزال علينا بعد أن نرى كيف يتجنب **بالفعل** المشكلة رقم 1.

التأمل، فى مواجهة الاستبطان: مرت بنا سلفا مُبرِّرات للتمييز بين التأمل والاستبطان (الفصل الأول). إلا أن مبرِّرا آخر يبدو هنا فى موضعه الصحيح: إن المفهوم الفلسفى للاستبطان، مصوغٌ على مفهوم الإدراك؛ وهو يُتصوَّر كنوعٍ من «نظر المرء داخل نفسه». إلا أن التأمل لو فُهِم على هذا النحو، لجعل على الفور العلاقة بين الوعى المتأمِّل والوعى الجارى تأمله، علاقة **خارجية**. لكن هذا على وجه التحديد، غير صحيح بشأن التأمل (على الأقل بشأن التأمل الخالص). وتماما مثلما كان وعيى غير الموضعى بالوسادة، وعيا موضعيا احتماليا؛ يمكن تفعيله بنقلةٍ فى انتباهى الإدراكى، فكذلك يكون وعيى غير الموضعى بالوعى، وعيا موضعيا احتماليا؛ يمكن تفعيله كتأمل، بنقلةٍ فى الانتباه. كذلك فتماما مثلما وُجِدَت علاقة ذاتية بين الشكل والخلفية، بحيث يأتى وعيى غير الموضعى بالوسادة باعتباره ليس جديدا تماما فيما يتعلق بوعيى غير الموضعى بالقطة؛ فعلى نفس النحو يجب ألا يُفهم التأمل - أى الوعى **الموضعى** بالوعى - على أنه «وعىٌ جديدٌ يظهر بغتة، موَّجهٌ إلى الوعى الجارى تأمله.» (BN ص 150)(23). العلاقات الذاتية - مثلما على نفس النحو دائما - تظل على نفس اتسامها بالمفارقة متى تم تفصيلها: «من الضرورى أن يكون المتأمِل - ولا يكون، فى آن معا - هو الجارى تأمله.» (BN ص 151). أو على نحوٍ مماثل، «ما يفصل بين المتأمِّل والجارى تأمله، هو العدم.» (BN ص 153).

يترتَّب على هذا أن سارتر لا يقع فى أسر مشكلة رايل رقم 1: لا يوجد انتباهٌ «مرتين

معا فى آن واحد»، لأنه لا يوجد ضربان من الوعى تربط بينهما علاقة خارجية.

التأمل الخالص، فى مواجهة التأمل المشوب: ماذا عن المسألة التى طرحناها فيما سلف... مسألة الانشغال باحتمال إنشاء التأمل، باعتباره وعيا موضعيا بالوعى... إنشائه موضوعًا، لا من ذلك الوعى فحسب، بل من الذات...من الـ«أنا» الذى يكشف عنه التأمل؟ سارتر يصر على أنه طالما كان التأمل هو ما يدعوه تأملا **خالصا**، فإن الوعى الجارى تأمله «ليس تماما موضوعا للتأمل ؛ بل شبه موضوع له Quasi-object (BN ص 155)، وبالتالى فهو ليس معرفة بالوعى الجارى تأمله؛ بل «شبه معرفة Quasi-knowledge به.» (BN ص 162) (24). ولا شك أن هذه مصطلحات قلّما تأتى بعون! ولكن ربما تكون هى المتوقعة فى مجال العلاقات الداخلية.

إلا أن معظم التأمل مشوب! فى التأمل المشوب ما هو أكثر من تشابه عابر بما قد ندعوه - **فى الحياة العادية** - بالاستبطان؛ فمسعى التأمل المشوب، «هو إلى تقرير الوجود الذى أنا إياه» (BN ص 170). متى سألت نفسى عما هى «الأخطاء والفضائل والمشارب والمواهب والنزعات والغرائز... إلخ.» التى لدىّ (TE ص 71)... متى سألت نفسى «هل أنا غيور؟» و«هل أنا أتقن عملى؟» و«هل أنا سريع الغضب؟» و«هل أنا بارع فى استخدام يدى؟»، أو متى نسبت إلى نفسى أحوالا: «أنا أكره بيير!» أو «أنا أحب مهنتى»، ففى هذين الحالين - سؤالى نفسى ونَسْبِى إلى نفسى أحوالا - يكون تأملى مشوبا! لقد أسس تأملى «موضوعات نفسية» Psychic objects داخِلِى... موضوعات جُعِلَت «داخلية»، و«موضوعية» (BN ص 160)، أفترض ربط الواحد منها بالآخر بروابط شبه سببية: «أنا أحب مهنتى **لأننى** أتقن عملى»، وعلى نفس النحو: «أنا أكره بيير لأننى شخص غيور» (BN ص 169). حسبما يشرح سارتر، فإن التأمل الخالص «يكتفى بما هو متاح، دون إقامة أى دعاوى بشأن المستقبل». على سبيل المثال فإن قلت لبيير فى لحظة غضب: «أنا أكرهك»، ثم راجعت نفسى وقلت «إن هذا ليس صحيحا. أنا لا أكرهك. إنما قلت هذا فى لحظة غضب»؛ فقد كان أوَّلُ تأمُّلِ مشوبا، والثانى خالصا (TE ص 64). فى التأمل المشوب، أنا أتخطى الوعى بالغضب - الجارى تأمله - إلى ذلك الموضوع النفسى: «الكراهية»، الذى أفترض أنه وُجد «داخلى» بعضا من الوقت. وسأمضى قدما نحو المستقبل، مُخلِّفا ورائى لحظة الغضب.

كما سيتضح فى الفصل التالى، فإن التأمل المشوب هو من المخادعة (BN ص 161). وهذا - لا مجرد الخطأ على نحو ما يطرأ على الذاكرة - هو الخطر الحقيقى على التأمل.

هوامش الفصل الثالث:

1 - بصدد مسألة «ما هو الزمن؟»: يُنظر [القديس] أوغسطين، حسبما ورد من مقتطف في PI§89 .

2 - يرجع جانب من السبب في تناول سارتر للوعي Consciousness بدلا من الذهن Mind (وEsprit [بالفرنسية]) إلى أن كلا من الكلمة الفرنسية (وبالمثل مقابلتها في الإنجليزية) اسمٌ لا يوجد فعلٌ مشتقٌ مباشرةً منه [وبالتالي لن يمكن للفيلسوف أن يستطرد قائلا «يعي بـ أو يعي أن ... إلخ]. وإذا كان من البديهي أنه يوجد في اللغة الإنجليزية فعل To mind، فإن معناه يتنوع ما بين «المحاذرة» To look out و«الاعتناء» To look after... إلخ [كالاستهجان أيضا]، ومن ثَمّ فليس أيٌّ من معاني هذا الفعل وثيقَ الصلة بمعنى الاسم Mind [الذهن]. الأذهان تبدو مُهيّئةً لأن تُغدو مادية!

3 - قد يروق القرّاءَ المهتمين باستكشاف مواضعات أخرى باستزادة أكثر، أن يُطالعوا المؤلَّفين اللذين وضعهما سارتر عن كل من «الخيال» [الوارد بيانه في ثبت المصادر برمز I اختصارا لـ Imagination] والانفعالات [الوارد بيانه في ثبت المصادر برمز STE]، وكلاهما في المتناوَل نسبيا. وسيتم التعرُّض للذاكرة والتنبؤ، في متن نفس هذا الفصل أدناه، وللانفعالات في الفصل السادس من الكتاب.

4 - يوجز سارتر التقابل في صيغ ثلاث يجري في هذا المقام بحْث الأولى منها فقط. والأخريان هما:

ألف) الوجود في ذاته **هوما هو (وليس هو ما ليس هو)**، في حين أن الوجود لذاته **هوما ليس هو وليس هو ما هو** (BN ص 41 من المقدمة أو xli، ويُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب).

باء) الوجود في ذاته هو، أي أنه لا يملك ما يسميه المناطقة «السمات المشروطة» Modal characteristics، وهي الإمكانية والضرورة. أحيانا يعبر عن سارتر عن هذا بالقول إن الوجود في ذاته «فائض» Superfluous [بالإنجليزية] (De trop [بالفرنسية])، في حين أن «البنْية الممكنة هي بِنْيةٌ للذى هو لذاته.» (BN ص 42 من المقدمة أو xlii، ويُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

5 - وهوسرل نفسه قد أخذ مصطلح «القصدية» عن [الفيلسوف وعالم النفس الألماني] فرانز برنتانو، والذي كان يُحيي عن وعي مفهوما إسكولائيا [نسبة إلى الفلسفة «الإسكولائية» أو فلسفة العصور الوسطى المعروفة بهذه الصفة التي - عند إطلاقها عليها - تجعل معناها «الفلسفة المدرسية»]. وسارتر يُطوّر مفهوم القصدية بطرُق قد تختلف الآراء في احتمال إقرار هوسرل بها: كلٌ من الفنومنولوجيين ينفرد بالطريقة التي يؤدي بها الدَّين لهوسرل.

6 - لا شك أن توقُّع سارتر من قرّائه الألفة بعمل هوسرل، هو ما يفسِّر عدم استشعاره احتياجا لتعريف هذه المصطلحات. وكثيرا ما يقترح الشُرّاح مصطلحاتهم هم، سعيا إلى إيضاح تلك المصطلحات التي أخذها سارتر عن هوسرل. على سبيل المثال يغلب على جوزيف كاتالانو استخدام مصطلحَي «مباشر» و«غير مباشر» (Catalano 1974)، بينما يطرح جريجوري ماكللوخ كُلا من «صريح» و«ضمني» (McCulloch 1994). أما عنّي أنا [كاترين موريس] فسألتزم بالمصطلحات التي يستخدمها سارتر.

7 - تمييز مرلوبونتي - المأخوذ عن هوسرل - بين «القصدية الفعالة» Operative intentionality و«قصدية الفعل» Intentionality of act (PP ص 18 من المقدمة أو xviii. ويُنظر المصدر عينه ص 12، و PrP ص 36)، هو تمييزٌ بين الوعي «قبل المفهومي» بشيءٍ ما والوعي المفهومي به.

8 - من البديهي أن احتمال كون معنى هذا أن تجربتي الإدراكية هي «قبل مفهومية»، يتوقف بشدة على ما يعتد به المرء كـ«مفهوم» Concept أو «ذي قدرة مفهومية Conceptual capacity». لقد شغلت فكرة «المحتوى اللامفهومي» Non-conceptual content بعضا من الفلاسفة التحليليين، منهم على سبيل المثال جاريث إيفانز (Evans 1982) وكريستوفر بيكوك (Peacocke 1983) وجون ماكدويل (McDowell 1994). وبشأن التوفيق بهذا الصدد بين كلٍ من اتجاهي الفلسفة التحليلية وفلسفة القارة، يُنظر Bermudez، والمقدمة التي كتبها تايلور كارمان ومارك هانسن للمؤلَّف الذي أشرفا على تحريره بعنوان The Cambridge Companion to Merleau-Ponty [والوارد بيانه في ثبت المصادر برمز Carman 2005 b].

9 - يقوم سارتر بهذا في تناوله للوعي غير الموضعي بالوعي. وما يذكره سارتر نفسه عن الوعي غير الموضعي بالآفاق، هو أقل بعض الشيء مما أمكن توقُّعه. والمراجع المتخصصة في فكر سارتر، يغلب عليها تطوير مفهوم الوعي غير الموضعي مرتبطًا بـ«الوعي بالوعي» فقط. أنا [كاترين موريس] أبرز إلى مقدمة الصورة وعيًا غير موضعي بالأشياء، هو غير الوعي! وهذا لسببين أولهما ضرورة الدلالة على ثراء التجربة الإدراكية. والثاني ثقتي من أن

الوعى غير الموضعى بالأشياء، يمكن أن يسهم فى الوعى غير الموضعى بالوعى. يُنظر أدناه [من متن نفس هذا الفصل].

10 – نلتزم – على طول الخط – بترجمة كلمة Intuition بـ«الرؤية»، لا بكلمات من قبيل «الحدس» أو غير ذلك. وهذا سَيْرا على نهج الأستاذ الدكتور مراد وهبة فى أطروحته عن «المذهب فى فلسفة برجسون» (تُنظر طبعة دار المعارف)، واستنادًا إلى نفس المبررات المنهجية لهذا الاستخدام. أ.ع.ب.

11 – فى هذا المقام لا أقيم أنا [كاثرين موريس] وزنا للتمييز الذى قام به شون كِلِى (Kelly 2005) بين كوْن الجوانب المخفيّة «مفترضة ولكنها غائبة عن الحواس»، وكونها ذات حضور إيجابى كوسيط فى تجربتنا الإدراكية. وهو ينسب المفهوم الأول لهوسرل، والثانى لمرلوبونتي.

12 – تُنظر P. S. Morris 1985b. والاستخدام الثالث – الذى تتم فيه المقابلة بين «التعالى» Transcendence و«موضوعية الحقيقة» Facticity – يلعب دورا بارزا فى كثير من سائر مؤلَّف سارتر «الوجود والعدم». يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

13 – كما يوضح ديفيد دتمر (Detmer 1988 ص 19)، فإن حجة سارتر لمناهضة الأنا المتعالى عند هوسرل، هى مُوازية تماما لمقولته هذه.

14 – كثير من الفلاسفة التحليليين يدركون مفهوم القصدية باعتباره مستتبعا لمفهوم التمثُّلات: النسبة إلى شىء ما، تعنى وجود مُحتوى، وهذا المحتوى يُرى فى الأغلب الأعمّ باعتباره تمثُّلا. أما عند سارتر، فَكَوْن الوعى قصديًّا يعنى – على العكس تماما – أنه ليس له محتوى (BN ص 27 من المقدمة أو xxvii)، أى أنه لا شىء – بما فى هذا التمثّلات، بل وهى على وجه أخص – يتلازم فى الوعى.

15 – يعزو تشارلز تايلور (Taylor 2005 ص 26) إلى مرلوبونتي الفضل فى «إلغاء حالة الاستعباد» التى يمارسها ما يسمّيه هو «علم المعرفة التوسُّطي» Mediational epistemology، وهو فهمٌ لموضع الذهن فى العالم؛ بمقتضاه لا تكون لنا بالحقيقة معرفة سوى من خلال التمثُّلات التى كوّناها لها [للحقيقة] داخل أنفسنا. على أنه من الجَلِىّ أن سارتر نفسه قد قام بالكثير لإلغاء هذه الحالة بعينها من العبودية.

16 – تفسير ديفيد دتمر (Detmer 1988 هامش ص 14)، يختلف اختلافا طفيفا ولكن على نحو مهم: إنه يدرك حجة سارتر كنوع من الاستدلال على أفضل تفسير: إن عدم تلازم الموضوعات، يقدّم تفسيرا لـ«عبرظاهريتها» Their transphenominality أفضل مَن ذلك الذى تُقدمه المثالية.

17 – يستخدم كثير من الشُرّاح مصطلح «الوعى قبْل التأمّلى» Pre-reflective consciousness رغم أن سارتر نفسه يستخدمه فى مؤلفه «الوجود والعدم» مرة واحدة فقط (BN ص 76). ومما يسبب الارتباك أن الشراح يستخدمون هذا المصطلح للدلالة على الوعى غير المتأمِّل للوعى (أى غير الموضعى به) تارةً، وللدلالة على الوعى الموضعى – غير الجارى تأمُّله – بموضوع تارةً أخرى. وأنا [كاثرين موريس] سأتجنب مصطلح «قبْل التأمُّلى» كليَّةً سوى فى سياقٍ واحد بعينه هو الذى يستخدمه سارتر فيه بانتظام، وهو «الكوجيتو قبل التأملى».

18 – يوجد الكثير من الخلاف بين الشراح حول كيفية فهم أفكار سارتر عن ضروب الوعى بالوعى، بين الوعى الموضعى والوعى غير الموضعى؛ و هذه الفقرة من مؤلفه الوجود والعدم عسيرة على نحوِ ذائع الصيت وسيِّء! على أنه من الممكن قراءتها بطريقة مختلفة تماما، باعتبارها لا تعنِى أن الوعى غير الموضعى بالوعى شرطٌ أساسى للتأمل؛ بل أن الوعى الموضعى بالموضوعات شرطٌ أساسى للتأمل (وهذا صحيح، لكن المسألة تتوقف على كون هذا هو المقصود فى هذا المقام). من هذا المنظور فإن ما يُبطل خطر الارتداد إلى ما لا نهاية، هو أن له بداية: إذا فكرنا فى التأمل على أنه تأملٌ فى مرآة، وفى التأمل فى التأمل على أنه مرآة ثانية... إلخ. فلكى يكون للتأمل ما يتأمله يجب فى النهاية أن يوجد موضوع. وعلى العكس فإن تفسيرى أنا [كاثرين موريس] هو أن ما يُبطل خطر الارتداد إلى ما لا نهاية، هو أن له نهاية. رغم أن المرء يكون واعيا [وعيا] لاموضعيا بأى وعى موضعى – ومن ثَمّ واعيا [وعيا] لاموضعيا – فإن المرء ليس واعيا [وعيا] لاموضعيا بكونه واعيا [وعيا] لاموضعيا بشىءٍ ما، ومن ثَمّ لا يوجد ارتداد. بالإضافة فمن هذا المنظور ستُقرأ دعوى سارتر بأن «الوعى اللاتأملى هو الذى يجعل التأمل ممكنا» باعتبارها دعوى بأن «الوعى بالموضوعات التى ليست الوعى، هى التى تجعل التأمل ممكنا». ورغم أنه لا شك عندى فى أن سارتر لكان سيعتنق الدعوى بأن الوعى بالموضوعات سالفٌ على التأمل، فإننى لا أرى أن هذه القراءة لهذه الجملة تستوضح تماما بحثَ موضوع إحصاء السجائر.

19 – عند ذكر مصطلح «النقطة المختفية» Vanishing point فى هذا السياق، يتعيَّن الرجوع إلى المعنى التقنىّ له،

والذى يعَّرفه المعمارى «جوزيف جويلت» Joseph Gwilt على النحو التالى: «هى النقطة التى تنحو صوبها جميع الخطوط المتوازية على نفس السطح، فى التصوير.» The point to which all parallel lines in the same plane tend in the representation. أ.ع.ب.

20 - يبدو أن هذا قد ضلّل بيتر كوز، الذى فهم حجج سارتر المُناهضة للأنا المُتعالِى على أنها حججٌ مناهضةٌ لوجود ذاتٍ للوعى ثمّت (Caws هوامش ص 55 أو 55ff).

21 - للمرء كذلك أن يعتدّ بالمشى أثناء النوم، أو بالـمَثّل الذى ضربته كاثلين فايلدر بـ«القيادة اثناء النوم».

22 - يُنظر عمل سالف لفيليس موريس (P. S. Morris 1976 ص 33-34)، حيث تُقرُّ ضمنا بمعادلة الاستبطان بالتأمل (يُنظر المتن أدناه من نفس الفصل). ليس هذا فحسب بل وبتحليل جلبرت رايل للاستبطان كاسترجاع.

23 - بهذا الصدد يُراجع ديفيد دتمر، الذى يقول إن «هذا بالطبع هو فعلٌ للوعى جديدٌ تماما (Detmer 1988 ص 18).

24 - هذا يؤدّى بكاثلين فايلدر إلى الشكوى من أن العلاقة بين الوعى التأملى (الخالص) والوعى الجارى تأمله، هى - فى توصيف سارتر - لا بالمعرفية ولا باللامعرفية Neither cognitive nor non-cognitive (Wider 1997 هوامش ص 88 أو 88ff). إلا أنه ما من تناقض فى هذا، وبالإضافة فإنه يبدو صحيحا - بوجه خاص - على ضوء توصيف سارتر للتأمل كتعرُّف، بأكثر منه معرّفة.

الفصل الرابع
الـمُخادَعة

الناس من حين لآخر، «يكذبون على أنفسهم». ورغم أن الأمثلة التى يضربها سارتر تنتمى إلى زمانه على نحوٍ بالغ (امرأة على موعد مع رجل، تزعم لنفسها أن اهتمامه بها هو اهتمام فكرى خالص: BN ص 55-56، ورجل تهرب من الخدمة العسكرية، يقول فى نفسه إنه حقا بطل ينشد فرصة لإظهار بسالته بطريقة مختلفة: [مسرحية سارتر «بلا مخرج»، الواردة فى ثبت المصادر برمز] NE، وشاذ جنسيا، يصر على أن كل ما فى الأمر هو أنه لم يجد المرأة المناسبة قط: BN هامش ص 63)، ففى الإمكان أن تخطر لأى منا أمثلة مشابهة. هذه الضروب من أكاذيب المرء على نفسه - أو خداع الذات - هى بالتقريب ما يدعوه سارتر «الـمُخادَعة»، رغم أن كثيرا من ظواهر العصاب لدى البشر Human phenomena-neuroses شأن مركبات النقص، ومن التحيزات شأن معادة السامية، هى الأخرى - أصلا - ضروب من الـمُخادَعة.

وتعرُّض سارتر للمُخادَعة يلعب دورا محوريا فى مؤلفه «الوجود والعدم». والسؤال الذى يستهدى به هذا الفصل هو :ما الذى يجب أن يكون الواقع الإنسانى عليه، إن كان الإنسان قادرا على الـمُخادَعة؟ إن لهذا أهميةً ثلاثية: أوّلا تكشف الإجابة على هذا السؤال أن الواقع الإنسانى أشد بكثيرٍ تعقيدا والتباسا، عما يقر به فى هذا الشأن معظم أصحاب النظريات. ثانيا أنه يتضح أن الطبيعة الملتبسة للواقع الإنسانى، باعثة للقلق إلى درجة أن الـمُخادَعة - كمحاولة لتجنب مواجهة هذا الواقع مباشرة - هى خطر مستديم يتهدد جميع مشروعاتنا، حتى الفلسفية منها(1). ومِن ثَمَّ المستوى الثالث من مستويات الأهمية: إن أمكن هذا على الإطلاق، فكيف نستطيع نحن - كبشر وكفلاسفة أو علماء نفس، ساعين إلى فهم البشر - تجنب التردى فى الـمُخادَعة، لأنفسنا وللآخرين؟

يبدأ سارتر بإظهار طبيعة الـمُخادَعة، تلك الطبيعة التى يدل مظهرها على أنها تنطوى

على المفارقة: الـمُخادَعة يمكن أن تُدعَى كذب المرء على نفسه. إلا أن فى هذه الفكرة العامة إشكالا مفهوميًا Conceptual. من هذا يمضى سارتر إلى بحث الحل الفرويدى لهذه المفارقات. ومن خلال التقصى الدقيق لأمثلة الـمُخادَعة، يخرج سارتر بإجابة على السؤال الذى يستهدى به، فيها - كما يبدو - مزيد من المفارقة: إنه يجيب بأن الوضع الـمُهيِّئ للمُخادَعة، هو أن الواقع الإنسانى **هو ما ليس هو، وليس هو ما هو**. نستطيع فهم شيءٍ من هذا، عبر مفهوم سارتر **للثنائية**؛ وعلى هذه الخلفية، نستطيع حينها وصف الـمُخادَعة، المدفوعة بالقلق الذى هو - فى رأى سارتر - وعينا بحريتنا الملتبسة. ومسعاى هو أن أفوق سارتر نفسه فى توضيح الكيفية التى بها أتاحت مفاهيمه للواقع الإنسانى وللمُخادَعة نفسها، تجنب المفارقات التى يبدأ بها الفصل. وأختتم ببحث ما هو ربما أكثر الأسئلة إلحاحا: إن أمكن هذا على الإطلاق، فكيف يستطاع الإفلات من الـمُخادَعة؟

مفارقات الـمُخادَعة

إن نفس فكرة خداع الذات قد تلوح منطوية عِلى المفارقة(2). فلنأخذ فى الاعتبار ما يلى:

أولا: فى الكذب العادى، يعرف الكاذب شيئا أو يُصَدِّقُه. ولكنه يحاول أن يظهر لنفسه أن ضحيته تصدق العكس. إلا أن خداع الذات يبدو أنه يتطلب كلا من تصديق نفس الشخص شيئا، وعدم تصديقه نفس هذا الشى. فكما يقول سارتر: «على أن أعْرف بصفتى خادعًا، الحقيقة المخفية عنى بصفتى مخدوعًا.» (BN ص 49).

ثانيا: نحن لا نستخدم كلمة «الكذب» فى هذا السياق، سوى إذا كان قول الكذب مقصودا؛ وإلا فإنه مجرد خطأ. أما إذا كانت الضحية المستهدفة تدرك أن الكاذب يقصد خداعها، فإن الخداع محكومٌ عليه بالإخفاق. لكن فى حالة خداع الذات، نبدو ثانية مفتقدين لـ«ازدواجية الخادع والمخدوع» التى هى وضع مهيِّئ للكذبة الناجحة. إن قَصَدْتُ الكذب على نفسى، فإن علىَّ أن أكون واعيا بهذا القصد، بما أن القصد شرط للوعي، وأن كل وعيٍ واعٍ بنفسه (الفصل الثالث من هذا الكتاب). مِن ثَمَّ فبالتأكيد أن كذبتى يجب أن «ترتد وتنهار، على مرأى منى». (BN ص 49). محاولة خداع النفس، يستحيل أن تنجح.

ما لدينا الآن هو صعوبة منطقية خالصة: الخبرة تنبؤنا بأن خداع النفس يقع بالفعل. إلا أن مفارقاتٍ من قبيل تلك التى تم عرضها سالفا، يبدو أنها تجعل وقوعه مستحيلا. «عندئذ يبدو حرجنا على أقصاه، بما أننا لا نستطيع رفض الـمُخادَعة، ولا كذلك نملك القدرة على فهمها.» (BN ص 50). معظم الناس هذه الأيام – وحتى معظم الفلاسفة – يغلب عليهم أن يتجهوا صوب صورةٍ ما من بيانٍ تغلب عليه الصيغة الفرويدية: سيرجعون إلى معتقدات – ومقاصد – لا واعية، أو يصفون خداع جزء من الشخص – وليكن ما يسمى بـ «الهذا» Id [والذى يشار به إلى الجانب اللاشعورى من النفس، حيث مصدر الطاقة الغريزية والحيوانية] – لجزء آخر – وليكن الـ«أنا» Ego. وسارتر ينتقد هذه البيانات من عدة منطلقات.

نقد سارتر للـ«حل» الفرويدى

إن الحجة التى يدحض بها سارتر البيان الفرويدى لخداع الذات (3)، هى أساسا ذات حدين:

من ناحية، فإن البيان الفرويدى غير متسق فى ذاته. فى ظاهره يعيد هذا البيان وضع ازدواجية الخادع والمخدوع – التى اتضح أنها ضرورية لفهم المقصود بمفهوم الكذبة – داخل الفرد الخادع لذاته. ومن أول نظرة، يبدو هذا تقسيما، ولكن لا إلى اثنين من الناس؛ بل إلى «هذا» Id، أو «هو [لغير العاقل]» It (وكثيرا ما تعنى كلمة Id فى اللغة اللاتينية،«هو [لغير العاقل]» It) – أى مجموعة من الدوافع والغرائز التى «يمكن إدراكها بافتراضات تكاد تكون محتملة، ولا غير» – و«أنا» Ego الذى هو **أنا**. وبما أن ما يخدعنى – فى هذه الحالة – هو شىء من قبيل «هو [لغير العاقل]» It، فبناء على هذه القراءة «يستبدل التحليل النفسى بمفهوم الـمُخادَعة، فكرة كذبة بلا كاذب.» (BN ص 50-51). ومزيد من التقصى عن كثب، يكشف أن التحليل النفسى لا يثابر على اتخاذ نفس الرأى فى الـ«هذا» 4)Id): الـ«هذا» Id ينشد **التعبير** عن دوافعه... إنه يشرع فى خطةٍ للتنكر، كى يفلت بتعبيره هذا من الرقيب، وإذن فإن الـ«هذا» Id ليس «هو [لغير العاقل]» It على الإطلاق. فى هذه الحالة فإن التحليل النفسى لم يستبدل بالـمُخادَعة فكرة كذبة بلا كاذب، بل فكرة كذبة عادية: خداع النفس هو فى حقيقته خداع **الآخر**، فى صورة مُصغَّرة. إن فرويد قد «قسم الكل النفسى إلى اثنين». وليست حجة سارتر هى

تلك المُثيرة للتساؤل، القائلة بأن فرويد بهذا قد استبعد بتفسيره خداع الذات بدلا من أن يشرحه به - على غرار مسلك بعض الشُرّاح أحيانا - بل هى أن هذا التقسيم لا يتسق مع نظريات فرويد نفسه فى الرمزية اللاواعية. إن كان الـ«هذا» Id والـ«أنا» Ego حقا كائنين واعيين منفصلين، فَلَوُجِدَت تعمِيةٌ يكاد يستحيل الرجوع عنها؛ مصدرها كيفية بلوغ الرمزية التى يسعى أحد الكائنين الواعيين - الـ«هذا» Id - إلى التستر بها على تعبيراته... بلوغها درجة استغراق سلوك كائنٍ واعٍ آخر - هو الـ«أنا» Ego - وأدنى لفتاته. كيف يمكن لسعالٍ يُلِّح بوخزه على امرأة ـ ويَعيه «أناها» - أن **يعبِّر رمزيا** عن رغبة فى علاقة غرامية محرمة، مبْعثُها كائن واعٍ آخر منفصل تماما - هو الـ«هذا» Id؟ (BN ص 53-54)؛ ومِن ثَمَّ فإن البيان الفرويدى غير متسق.

لكن من ناحية أخرى - كما يستطرد سارتر - يتضح من وصف المحللين النفسيين لكثير من حالات التحليل النفسى، أن مرضاهم - فى الواقع - منتبهون بلا شك إلى ذلك الذى يُنسَبُ إليهم أنهم غير واعين به، بما أنهم يستعرضون «أفعالا سلوكية هى قابلة موضوعيا للاكتشاف، لا يمكنهم الإخفاق فى رصدها، لحظة قيامهم بها». ويتعرض سارتر لحالة امرأة هى «مَرَضيًّا باردة جنسيا»، تظهر «دلائل موضوعية على التلذذ، أثناء ممارسة الجنس»، ولكنها «تنفيها بضراوة». إن مثيلات هذه المرأة «يجعلن شاغلهن شرود أذهانهن سلفا عن التلذذ، الذى يرهبنه. وعلى سبيل المثال فكثير منهن يتحولن بخواطرهن - ساعة الفعل الجنسى - إلى انشغالاتهن اليومية، ويقمن بحساباتهن المنزلية». إن الواحدة منهن تفعل هذا «**لكى تثبت لنفسها أنها باردة جنسيا**». ليس ما فى الأمر هنا أىٌّ مما يتعلق باللاوعى: إنها الـمُخادَعة، بكل ما تنطوى عليه من مفارقات (BN ص 54). وكثيرا ما يبعث المثل الذى يضربه سارتر، سخرية الإناث من بين الجمهور المتابع لمحاضراتى: ألم يسمع بما يعرف باصطناع دلائل بلوغ أقصى النشوة Faking orgasms؟ لكن [الإجابة على هذا السؤال هى أن] المرأة التى تصطنع دلائل بلوغ أقصى النشوة، لا تقوم بـمُخادَعة! إنها تتصرف على هذا النحو كى تُرضِى ضجيعها - على سبيل المثال - أو تتجنب المواجهة، وإن كانت كذلك **ستقول** لضجيعها إنها استشعرت لذة: أفعالها وأقوالها تتسق مع بعضها البعض. إنه «كذب صراح، وفيه تحقير [للآخر].» (BN ص 67)، أيا كان ما فى الدافع إلى هذا من إيثار. بينما المرأة

الجارى وصفها هنا، تنفى لزوجها أنها تستشعر لذة، بِحَمِيّة! وأيضا بصراحةٍ واضحة! رغم ما تظهره - أثناء ممارسة الجنس - من دلائل موضوعية على التلذذ. مِن ثَمَّ فما زلنا أمام مسألة الـمُخادَعة. التحليل النفسى لم يمض بنا إلى أى غاية.

الواقع الإنسانى: الازدواجيات وارتباطاتها الداخلية

لنا أن نعبِّر عن المسألة المنطقية بصورة ورطة: إن كان خداع الذات يمسُّ شخصا واحدا فقط، فحتمًا سنصطدم بالمفارقات التى سلف إيضاحها. لكن إن كان خداع الذات يمس اثنين من الناس، فلا يكون حينئذٍ «ما ليس خداع الذات» فحسب، بل إننا فى الحقيقة نعجز عن فهم أىّ شىء من ظاهرة الـمُخادَعة. وخطوة سارتر الأولى صوب الحل، هى خطوة عبقرية، وإن كان فيها شىء من الترويع: إن خداع الذات يمس شخصا واحدا، ولكن الناس **ليسوا مطابقين لأنفسهم**: «إن مبدأ التطابق [بمعنى التطابق بالذات: «أ يساوى أ» الذى يعتد به المناطقة كمبدأ منطقىٍّ أساسىٍّ ك.م.] الذى ليس على الإطلاق مُسَلَّمة عامة تصح على العموم، ليس كذلك إلا مبدأً تركيبيا يتمتع بمجرد كُلّيّة محدودة»: إنه يصح على الأشياء وحدها وليس على البشر (BN ص 58). بل إن «الواقع الإنسانى [هو هذا الـ]كائن [الذى]، هو ما ليس هو، وليس هو ما هو.» (BN ص 58)(5).

من الرمضاء إلى النار؟ يبدو أن سارتر يرى الطريق إلى حل طائفة من المفارقات - تلك التى فى خداع الذات - مارًّا بآخر، هو القول بأن الواقع الإنسانى ينتهك قوانين المنطق!

إلا أن **فى استطاعتنا** فهم شىء ما من هذا: لاستكمال فهم القول بهذا، نحن بحاجة إلى مفهوم للازدواجية(6). بإيضاح عام، يصف سارتر الواقع الإنسانى بأنه ذو عديد من المعالم المزدوجة؛ بحكمها لا يكون الواقع الإنسانى مطابقا لذاته. لكن طرفى كل من هذه المعالم المزدوجة، مرتبطان داخليا؛ بحيث أن سارتر - إذ يميز بينهما - «لا يقسم الكل النفسى إلى اثنين».

إن الواقع الإنسانى - بحكم نفس طبيعته - يستتبع «فاعلية مزدوجة فى قلب الوحدة» A double activity in the heart of unity (BN ص 53). ويُعرِّف سارتر بالعديد من هذه الازدواجيات (BN ص 57-58):

1 - **حقيقة الواقع** Facticity: الأوضاع الواقعة حقيقةً، شأن كون امرئ قد ولد فى مكان

بعينه... لأبويه هذين، وكونه بورجوازيا، وطالبا بجامعة أكسفورد، [والازدواجية التى يعرف بها سارتر هنا هى «حقيقة الواقع» هذه] فى مواجهة **التجاوُز** Transcendence(7)، وهو المضى إلى ما يجاوز هذه الأوضاع (الواقعة حقيقة) صوب القيم والتى منها - على سبيل المثال - رغبة المرء فى المباعدة بينه وبين موضع ميلاده أو أبويه، واعتناق [مبادئ] الفردية البورجوازية، أو إنكارها. مصطلح «حقيقة الواقع»، مصدره هيدجر. لا ننسيَنَّ (رجوعًا إلى المذكور أعلاه من «حياة سارتر») أن الواقع الإنسانى فى عرف هيدجر، هو Dasein [بالألمانية] أى «الوجود ثمة»: حقيقة الوجود [إذن] هى التعبير عن «إلقائنا» داخل «ثمتـ»نا الخاصة 'Our 'throwness' into our particular 'there (BT ص 135). والقيم التى نتجاوز بها هذه الـ«ثمة» التى أُلقينا فيها، هى قيم ذات أهمية مركزية لـ«ماهية» الإنسان، تلك الماهية التى هى - وفقا لما فى الوجودية السارترية من مسلمة أساسية فى التعريف بالإنسان - لاحقة للوجود لا سابقة عليه، والتى يتماثل اختيار الإنسان لها باختياره لمشروعه الأساسى (ينظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

2 - **الوجود وسط العالم**: «وجودنا العاطل كشىء سلبى بين أشياء أخرى»، فى مواجهة «**الوجود فى العالم**» [وهو تعبير آخر مصدره هيدجر]، ذلك الوجود الذى يتسبب فى إيجاد عالَم، بتسليطه ذاته - بما يجاوز العالم [العادى، الذى تفرضه حقيقة الواقع] - فى اتجاه إمكانياته هو... إمكانيات هذا الوجود].

3 - **الازدواجيات الزمنية**: وبوجهٍ خاص **أفعالنا الماضية**، فى مواجهة **الإمكانيات المستقبلة**.

4 - **الوجود للآخرين**: وهو - على وجه من التقريب مبالغ فيه - منظور ضمير الغائب [بمعنى الإشارة إلى النفس بهذا الضمير، أو - على وجهٍ أدقّ - منظور الإشارة إلى النفس بكلمة «المرء» ON فى الفرنسية أو Das Man فى الألمانية، كما لاحظ هيدجر. وهذا تأكيدًا لـ«الوجود للآخرين»]، فى مواجهة **الوجود لذاته**، وهو - على وجهٍ من التقريب مبالغ فيه - منظور ضمير المتكلم [بمعنى الإشارة إلى النفس بهذا الضمير(8).

والموضوع الذى يستغرق سارتر بأكثر من غيره، فى الفصل الذى عقده عن الـمُخادَعة فى كتابه «الوجود والعدم». (يُنظر BN II.ii أى الصفحة الثانية من مقدمة الجزء الثانى) هو ازدواجية «حقيقة الواقع» و«التعالِى»، بمثلما يستغرق معظم تعقيبات شُرّاح سارتر.

الجارى وصفها هنا، تنفى لزوجها أنها تستشعر لذة، بِحَمِيّة! وأيضا بصراحةٍ واضحة! رغم ما تظهره - أثناء ممارسة الجنس - من دلائل موضوعية على التلذذ. مِن ثَمَّ فما زلنا أمام مسألة الـمُخادَعة. التحليل النفسى لم يمض بنا إلى أى غاية.

الواقع الإنسانى: الازدواجيات وارتباطاتها الداخلية

لنا أن نعبِّر عن المسألة المنطقية بصورة ورطة: إن كان خداع الذات يمسُّ شخصا واحدا فقط، فحتمًا سنصطدم بالمفارقات التى سلف إيضاحها. لكن إن كان خداع الذات يمس اثنين من الناس، فلا يكون حينئذٍ «ما ليس خداع الذات» فحسب، بل إننا فى الحقيقة نعجز عن فهم أىّ شىء من ظاهرة الـمُخادَعة. وخطوة سارتر الأولى صوب الحل، هى خطوة عبقرية، وإن كان فيها شىء من الترويع: إن خداع الذات يمس شخصا واحدا، ولكن الناس **ليسوا مطابقين لأنفسهم**: «إن مبدأ التطابق [بمعنى التطابق بالذات: «أ يساوى أ» الذى يعتد به المناطقة كمبدأ منطقىٍّ أساسىٍّ ك.م.] الذى ليس على الإطلاق مُسَلَّمة عامة تصح على العموم، ليس كذلك إلا مبدأً تركيبيا يتمتع بمجرد كُلِّيّة محدودة»: إنه يصح على الأشياء وحدها وليس على البشر (BN ص 58). بل إن «الواقع الإنسانى [هو هذا الـ]كائن [الذى]، هو ما ليس هو، وليس هو ما هو.» (BN ص 58)(5).

من الرمضاء إلى النار؟ يبدو أن سارتر يرى الطريق إلى حل طائفة من المفارقات - تلك التى فى خداع الذات - مارًّا بآخر، هو القول بأن الواقع الإنسانى ينتهك قوانين المنطق!

إلا أن **فى استطاعتنا** فهم شىء ما من هذا: لاستكمال فهم القول بهذا، نحن بحاجة إلى مفهوم للازدواجية(6). بإيضاح عام، يصف سارتر الواقع الإنسانى بأنه ذو عديد من المعالم المزدوجة؛ بحكمها لا يكون الواقع الإنسانى مطابقا لذاته. لكن طرفى كل من هذه المعالم المزدوجة، مرتبطان داخليا؛ بحيث أن سارتر - إذ يميز بينهما - «لا يقسم الكل النفسى إلى اثنين».

إن الواقع الإنسانى - بحكم نفس طبيعته - يستتبع «فاعلية مزدوجة فى قلب الوحدة» A double activity in the heart of unity (BN ص 53). ويُعرِّف سارتر بالعديد من هذه الازدواجيات (BN ص 57-58):

1 - **حقيقة الواقع** Facticity: الأوضاع الواقعة حقيقةً، شأن كون امرئ قد ولد فى مكان

بعينه... لأبويه هذين، وكونه بورجوازيا، وطالبا بجامعة أكسفورد، [والازدواجية التى يعرف بها سارتر هنا هى «حقيقة الواقع» هذه] فى مواجهة **التجاوز** Transcendence(7)، وهو المضى إلى ما يجاوز هذه الأوضاع (الواقعة حقيقة) صوب القيم والتى منها - على سبيل المثال - رغبة المرء فى المباعدة بينه وبين موضع ميلاده أو أبويه، واعتناق [مبادئ] الفردية البورجوازية، أو إنكارها. مصطلح «حقيقة الواقع»، مصدره هيدجر. لا ننسيَنَّ (رجوعًا إلى المذكور أعلاه من «حياة سارتر») أن الواقع الإنسانى فى عرف هيدجر، هو Dasein [بالألمانية] أى «الوجود ثمة»: حقيقة الوجود [إذن] هى التعبير عن «إلقائنا» داخل «ثمتـ»نا الخاصة 'Our 'throwness' into our particular 'there (BT ص 135). والقيم التى نتجاوز بها هذه الـ«ثمة» التى أُلقينا فيها، هى قيم ذات أهمية مركزية لـ«ماهية» الإنسان، تلك الماهية التى هى - وفقا لما فى الوجودية السارترية من مسلمة أساسية فى التعريف بالإنسان - لاحقة للوجود لا سابقة عليه، والتى يتماثل اختيار الإنسان لها باختياره لمشروعه الأساسى (ينظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

2 - **الوجود وسط العالم**: «وجودنا العاطل كشىء سلبى بين أشياء أخرى»، فى مواجهة «**الوجود فى العالم**» [وهو تعبير آخر مصدره هيدجر]، ذلك الوجود الذى يتسبب فى إيجاد عالَم، بتسليطه ذاته - بما يجاوز العالم [العادى، الذى تفرضه حقيقة الواقع] - فى اتجاه إمكانياته هو... إمكانيات هذا الوجود].

3 - **الازدواجيات الزمنية**: وبوجهٍ خاص **أفعالنا الماضية**، فى مواجهة **الإمكانيات المستقبلة**.

4 - **الوجود للآخرين**: وهو - على وجه من التقريب مبالغ فيه - منظور ضمير الغائب [بمعنى الإشارة إلى النفس بهذا الضمير، أو - على وجهٍ أدق - منظور الإشارة إلى النفس بكلمة «المرء» ON فى الفرنسية أو Das Man فى الألمانية، كما لاحظ هيدجر. وهذا تأكيدًا لـ«الوجود للآخرين»]، فى مواجهة **الوجود للذاته**، وهو - على وجهٍ من التقريب مبالغ فيه - منظور ضمير المتكلم [بمعنى الإشارة إلى النفس بهذا الضمير(8).

والموضوع الذى يستغرق سارتر بأكثر من غيره، فى الفصل الذى عقده عن الـمُخادَعة فى كتابه «الوجود والعدم». (يُنظر BN II.ii أى الصفحة الثانية من مقدمة الجزء الثانى) هو ازدواجية «حقيقة الواقع» و«التعالِى»، بمثلما يستغرق معظم تعقيبات شُرّاح سارتر.

تماما مثلما أن الكذبة ليست كذبة إلا إذا كانت مقصودة، فكذلك الـمُخادَعة ليست مُخادَعة إلا إن كان لها دافع. وفقا لسارتر فإن ما يدفع إليها هو «القلق» أمام حريتنا (BN ص 29). هذه الدعوى – التى لها نفس الطابع المميز لسائر دعاوى سارتر – القائلة بأن الوعى بالحرية مثير للقلق بعمق، قد تبدو عجيبة: بالتأكيد أن الحرية شىء نرغب فيه جميعا ونُثمنه غاليا. إلا أن مفهوم سارتر للحرية أكثر اتساعا من كثير من المفاهيم المعتادة. وهو ينجح فى إضفاء بعض المعقولية على القول بأن الوعى بالحرية يستتبع القلق.

بما أن «وجود المرء هو كَوْنه حرا»، فإن للحرية إذن نفس البنية المزدوجة التى للواقع الإنسانى ذاته (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). وكذلك القلق بالتالى: قد يكون القلق إما ناظرا إلى الأمام أو ناظرا إلى الخلف، لكن الـمُفترض هو أن بيانا كاملا للقلق قد يكشف كوْنَه مُشاركًا فى ازدواجيات الواقع الإنسانى كافة.

قد أشعر بالرعب على شفا حفرة: الرعب هو إدراكى لذاتى كشىء – وسط أشياء – قابل للتدمير... شىء قد تتسبب هبّة مفاجئة للريح – أو مُنـزَلَق – فى جعله يتدهور إلى أسفل الأخدود (BN ص 30). إلا أن الخوف ليس هو القلق بعد: القلق يتبدى فى الدوار، الذى هو اكتشافى أن «شيئا لا يحول بينى وبين إسراعى بإلقاء نفسى فى الهوة.» (BN ص 32). إنه «القلق أمام المستقبل». وإذن، أفليس فى هذا ما فيه؟ فليخطرْ على بالنا مجردُ احتمال: أن أنحرف عن غايتى بتأثير حركة السير فى الطريق... قد أظل فى القطار دون النـزول فى المحطة الواجبة، وتفوتنى المقابلة الهامة الخاصة بمهنة جديدة... قد أدع هذا الرجل يضاجعنى، وأنسف سعادتى الزوجية فى لحظة. وأخيرًا ([يُنظر TE ص 100)، الزوجة التى «انتابها الفزع عندما تركها زوجها بمفردها... الفزع من الجلوس إلى النافذة ومشاغلة المارة مثلما تفعل العاهرة»! ألا نستشعر أحيانا «دوارا مرعبا، مبعثه أى من الاحتمالات» (المصدر عينه: نفس الصفحة)، على شفا أىِّ حفرة، حقيقية كانت أو مجازية؟

فلنتخيَّل الآن أننى تسلقت الطريق إلى الحفرة لأننى عقدت العزم على حسم الأمر نهائيا على إلقاء نفسى من عَلٍ! عندما أصل... عندما أدع نظرتى تنحدر نزولا إلى قاع

الهوَّة: أرى كل ما اعتزمته يتلاشى ذائبا: أدرك «ما فى سالف عزمى من عجز تام! أنا لا أخضع له: يخفق هو فى المهمة التى علَّقتها عليه». هذا يصفه سارتر بأنه «القلَق أمام الماضى»... الإقرار القلِق بأننى لست مُلْزَمًا بقراراتى السابقة (BN ص 32-33). هنا أيضا يطرح نفسَه سؤالٌ مشابه: أليس أنه يوجد ما يؤيد هذا الوصف؟ رغم أننا جميعا نمزح بشأن إخفاق القرارات الخاصة بتجديد حياتنا مع بداية السنة الجديدة، وقد نأبى منح «حسراتنا» على خسارة المسافة المتبقية من السباق، لقب «القلق» (الدالّ على كون القرار أكثرجدية)، فبالمثل أيضا ما ينتابنا من شعورٍ مصاحب للإقرار بأنه لم يزل متوقفا علينا نحن أن نُنَفِّذ قرارنا. كذلك يمكن القول بأن هناك ضربا آخر من القلق أمام الماضى، هو القلق أمام المسئولية، مثلما عندما أضطر إلى الإقرار بمسئوليتى عن هذا البدن المعاق... بدنى أنا الذى ظل فيه بعضٌ من حياة، إثر محاولتى تنفيذ مشروعى الخاص بإلقاء نفسى فى الحفرة، لكن دون أن أفلح فى قتل نفسى.

إذن فإن الـمُخادَعة هى ردّ فعل على القلق أمام الحرية، أى أمام الواقع الإنسانى الملتبس. كثيرا ما يتم تصوير الـمُخادَعة – فيما ورد بكتابات شُرّاح سارتر – كمتخذة هيئتين: إما «التهرّب من التجاوُز» أو «التهرُّب من حقيقة الواقع». لكن حتى إن أقررنا استخدام مصطلحات كتلك، فى معناها الأوسع نطاقا – المشتمل على الازدواجيات الأخرى – فلا زال هذا ضربا من التبسيط مبالغا فيه! فبما أن كل ازدواجية، هى مُكوَّنة من ثنائى يرتبط طرفاه أحدهما بالآخر داخليا، فإن الفرار من الواحد منهما هو فرار من الآخر؛ ومِن ثَمَّ «يجد المرء نفسه فى مواجهة وعرة مع الآخر.» (BN ص 56).

مِن ثَمَّ فإن الإنسان الذى تهرَّب فى الماضى من الخطر، ومن مواجهة الغير فى عدد من المواقف، قد يقول: «أنا لست جبانا»، غير قاصدٍ بهذا أن أفعاله الماضية لا تُقيِّد مستقبله (وهى حقيقة)، بل أن الماضى ليس إلا مياها جرت تحت الجسر: ما لأفعاله الماضية من أى صلة به ، أو قاصدا أن النمط الذى يرى الآخرون أفعاله عليه، ليس من منظوره هو نمطًا. فى كل مرة يوجد تفسير مختلف، وربما أشد نبلا: كان فى طريقه إلى المكسيك لاستهلال إصدار صحيفة تدعو إلى السلام، عندما ضبط مُتهرِّبا من الخدمة العسكرية ([مسرحية سارتر «بلا مخرج»، الواردة فى ثبت المصادر برمز] NE. وينظر BN ص 63). هذا الرجل يتهرَّب فى الظاهر من أفعاله الماضية، ولا يقر إلا بالإمكانيات

المستقبلة. أو يتهرَّب من «وجوده للآخرين» ولا يقر إلا بـ«وجوده لذاته». غير أن نفس فكرة الإمكانيات المستقبلة - تلك الإمكانيات التى هى له، لا مجرد إمكانيات بالمعنى المجرد - لا يمكن فصلها عن أفعاله الماضية: أفعاله الماضية تشكل مسارا زمنيا يتسلط على المستقبل. ليس معنى هذا بالطبع أنه لا يستطيع تغيير هذا المسار، فإن «التحوُّل الحاسم» هو دائما فى الإمكان (ينظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). لكن هذه ليست الحالة التى نتخيلها هنا. إذن فإن هذا الرجل يتهرَّب من مستقبله تماما بنفس الدرجة التى يتهرَّب بها من ماضيه. هذا ومن المفترض أن برهانا مواكبا، يصح على تصورٍ له كمُتهرِّبٍ من «وجوده للآخرين».

إن قول هذا الرجل: «أنا لست جبانا»، ليس السبيل الوحيد أمامه لتقمُّص الـمُخادَعة فحسب، فهو إن قال «أنا جبان»، قد يكون بالمثل فى حالةِ مُخادَعة! إن قال هذا قاصدا به أن نمط سلوكه الماضى يجعل التعريف بأنه «جبان» ينطبق عليه، فإن قوله صادق (ينظر BN ص 64). لكنه فى حالة مُخادَعة إن كان يتقدم بهذا من باب الاعتذار، قاصدا أن الجبنَ جانبٌ ثابت منه... سمة لطابعه لا يتحمل هو عنها أى مسئولية، وتتسبب فى جعله يفر من الخطر. إنه عندئذ يكون قد أسّس جبنه كواحد من تلك «الموضوعات النفسية»، التى يملأ التأمل المشوب بها الـ«أنا». أو كذلك قد يكون قائلا «أنا جبان» كنوعٍ من اعتراف، من باب أن يكون «صريحًا»! لكن وفقا لما يذهب إليه سارتر، فإن الصراحة - على الأقل فى مفهومه هو(11) - لها بالضبط نفس البنية الجوهرية التى للمُخادَعة (BN ص 65). المثال المستحيل الذى للصراحة، هو «كون المرء ما هو»، حيث يعنى هذا: تَماثُلُه تماما بحقيقته الواقعة، بعبارة أخرى «ما المرء إياه»، بمعنى كون الواقع الإنسانى «**ليس** ما هو» (BN ص 66). الصراحة هى المجاهرة بـ«أننى ما أنا هو. أُقرُّ بهذا». لكن «من الذى يعجز عن رؤية كون الرجل الصريح مؤسِّسا نفسه كشىء، كى يتهرَّب من الوضع الشىء الذى يكون الشىء فيه ، بنفس فعل الصراحة ذاك؟» (BN ص 65). الاعتراف هو بحكم طبيعته ذاتها، إقرارٌ بالمسئولية عن الأفعال المعنية والتماس التقدير قائله من أجل صراحته، فى آنٍ معا. ومِن ثَمَّ فإنه الإقرار ضمنا بالتجاوُز.

لكننى فى الفقرتين السابقتين - ومثل كثير من الشُرّاح، بل ومثل سارتر نفسه أحيانا - استسلمت لإغراء التعبير عن اعتقادات الـمُخادَعة الجارى بحثها، بـ«أنا جبان» أو

«أنا لست جبانا». وهذا - رغم تيسيره لمهمتنا في العرض - يجسِّد افتراضين يطرحان أسئلة:

1 - أولا يبدو التعبير عن هذه الاعتقادات في جُمل، مفترِضا سلفا أن الاعتقادات - بما فيها الاعتقاد في الـمُخادَعة - هي بالضرورة مصوغة في مفاهيم، أو مُبيَّنة بالتفصيل. غير أن الأمثلة التي يضربها سارتر، هي - بصفة عامة - من العسير أن تُنتظَم في هذا النمط! على سبيل المثال فإنه يصف امرأة لعوبا، هي على موعد مع رجل: «إنها واعية تماما بما تبعثه من رغبة، غير أن الرغبة لَتَسْتُشعرها بالذل؛ إن كانت ضارية سافرة. إلا أنها لن تستشعر أي فتنة على الإطلاق، في احترام من جانب ذاك الرجل لا يتعدَّى كونه احتراما». لكن في واقع الأمر، هو قد أمسك بيدها:

«إن ما فعله رفيقها يحتمل أن يغير الموقف، إذ يستدعي فعلُه ذاك قرارا فوريا: تركها له يدها هو ارتضاؤها المغازلة... انخراطها. وسحبها إياها هو الإخلال بالانسجام المتهدِّد المزعزَع الذي يضفي على اللحظة سحرها. نحن نعرف ما يقع لاحقا: الشابة تترك يدها حيث هي، لكنها **لا تلاحظ** أنها تتركها.» (BN ص 55-56).

في هذا المثَل كثيرٌ من مستويات الـمُخادَعة، يحللها سارتر مليا. لكن واحدا منها يكمن في معاملة المرأة ليدها على أنها مجرد شيء... «كائن في وسط العالم»، لا كجزء من بدنها «للذاته» الـمُعبِّر (الفصل الخامس من هذا الكتاب). لنا أن نقول عنها إنها «تعتقد ان يدها مجرد شيء مادي، لا يعبر عن أي شيء»، إلا أننا بالتأكيد لسنا بحاجة إلى تخيُّل نزولها صراحة على هذا الفرض. الفكرة هنا ليست أنها لا تستطيع التعبير عن اعتقادها، فالاعتقاد -رغم كل شيء - وعي، وكل وعيٍ واعٍ [بـ ك.م.] نفسه، بل أنها بغير حاجة إلى التأمل في اعتقادها، أي أن وعيها باعتقادها قد يظل غير موضعي Non-positional، وإذا بدأ الأدراك على أنه «قبل إدراكي» Pre-conceptual (الفصل الثالث من هذا الكتاب)، فإن علينا أن نتقبل احتمال كون الاعتقاد - السالف على التأمل - فاعلا بالمثل نفس الشيء(12).

2 - ثانيا نحن نعرف أنه فور إيجادنا لكلمة «أنا» [أو ضمير المتكلم]، نكون على صعيد التأمل: «لا يظهر أنا [أو ضمير المتكلم] أبدا إلا بمناسبة أيٍّ من أفعال التأمل.» (TE ص 53). والفكرة في استرعاء الانتباه إلى هذا، ليست أن اعتقاد الـمُخادَعة يستحيل تأمله؛

الـمُخادَعة المقصود، مشروع اعتقاد فى شىءٍ هو – بحكم طبيعته ذاتها – «مسألة صدق»، يكشف – إن جرى تأمله – أنه مجرد رأى. وسارتر يذهب إلى أن الـمُخادَعة تستغل طبيعة الصدق: الـمُخادَعة محكوم عليها سلفا، ألا يحققها هذا الدليل... إنها تبرز فى العزم الأكيد على عدم المبالغة فى الطلب، وفى اعتبار نفسها راضية بأقل القليل من الإقناع، وبأن ترغم نفسها على اتخاذ قراراتٍ باعتناق حقائق غير أكيدة.» (BN ص 68). القصد المذكور إذن ليس بالضبط القصد إلى خداع الذات، بل القصد إلى التقليل من رفعة معايير البيِّنة، بعينٍ ناظرة إلى كون الصدق لا يقر البيِّنة المقْنعة على أية حال: «إن المشروع الأصلى للمُخادَعة، هو ما توحى به الـمُخادَعة من قرارٍ بشأن طبيعة الصدق.» (BN ص 68). لكن ألا يُعرِّض نفس هذا القصد، مشروع الـمُخادَعة للخطر؟ أجل بالفعل، إن كان وعينا بالقصد وعيا **موضعيا**، أى تأملا. لكن سارتر يوضح أن «ما فى الأمر، لا علاقة له بقرارٍ تأملىٍّ إرادِى.» (BN ص68). وبالتالى فإن بإمكان المُخادِعين، الإبقاء على الـمُخادَعة، بالتحديد ما داموا غير متأملين لهذا المشروع، أو على وجه الدقة، غير مضطلعين بتأملٍ خالص.

الإخلاص والـمُخادَعة

كُلُّ مصارحة – سواء كانت «صدقا» أو «مُخادَعة» – هى عُرضة للتأمل، بما أن التأمل يحول الصدق إلى مجرد رأى. ومن هذا المنظور يمكن الدفع بأنه ما دام الصدق – كاعتقاد – يستتبع اتخاذ موقفٍ حيث لا يوجد ما يبرر تماما أىّ موقف، فإنه «يستوى ما إذا كانت حالة المرء هى الصدق أو الـمُخادَعة.» (BN ص 70 هامش 9). لكن حتى إن كان الصدق – بحكم طبيعته ذاتها – لا يقرُّ بالبيِّنة الحاسمة، فبالتأكيد أن هناك طرقا أفضل وأسوأ للتعامل مع البيِّنة، تماما مثلما أن هناك آراء تكاد تكون متجذِّرة. وهذا هو ما يشير إليه سارتر، عندما يذكر «ضوابط الحقيقة ومعاييرها، كما يتقبَّلها الفكر النقدى الذى فى الإخلاص.» (BN ص 68). إن كان مشروع الـمُخادَعة هو «ما توحى به الـمُخادَعة من قرارٍ بشأن طبيعة الصدق «... قرارٍ غير تأملى، أىْ قرار **باستغلال** طبيعة الصدق، عن طريق التقليل من رفعة معايير البيِّنة، فإن لنا كذلك أن نقول إنه يوجد مشروع للإخلاص: «قرار **بإخلاص**، بشأن طبيعة الصدق»، يستهدف اختبار الأدلة نقديا (ينظر Catalano 1996 ص 105). بل إن سارتر يمدنا بنموذج على مثل هذا المسلك(16): هو الشاذ جنسيا، الذى

أكد قولَه: «أنا لست شاذا»، والذى: «سيكون على حق بالفعل، إن فهم عبارة «أنا لست شاذا» بمعنى «أنا لست ما أنا هو»، أى إذا صرح لنفسه بقوله «من حيث أن نمطا للسلوك قد تم تحديده كنمطٍ لسلوك الشاذ جنسيا، ومن حيث إننى اتخذت هذا السلوك، فأنا شاذ. لكن من حيث إن الواقع الإنسانى لا يمكن فى النهاية تحديده بأنماط السلوك، فأنا لست شاذا».» (BN ص 46)(17).

القرار – النابع من الإخلاص – بتناول هذه البيِّنة نقديا، محصلته القرار بالانخراط فى التأمل الخالص: على سبيل المثال التخلص من تلك الموضوعات النفسية الوهمية، مثل الجبن أو الحقد أو الشذوذ الجنسي؛ التى يجرى تخيلها كحالات ثابتة للمرء، تنتج ما تنتجه من شعور وسلوك. والمفترض أن مثل هذا المسلك يجسد ما يسميه سارتر «الأصالة» :Authenticity تلك «النجاة الأساسية» من الـمُخادَعة، التى يشير إلى إمكانها؛ وإن كان يحبطنا بإنبائنا بأن «وصفها، لا موضع له هنا.» (BN ص 70 هامش 9، وتُنظر «حاشية الكتاب» أدناه). هذا المسلك يصعب بلوغه وتتعسر مواصلته: فالـمُخادَعة «يغلب عليها أن تديم نفسها... ما أن يتحقق منوال الوجود هذا، إلا ويصير الإفلات منه فى صعوبة إيقاظ المرء نفسه بنفسه.» (BN ص 68). الـمُخادَعة – بحكم ما لها من رسوخ فى التباس الواقع الإنسانى، وأيضا بحكم ذاك الذى يحفزها من قلقٍ مبعثه وعينا بحريتنا الملتبسة – تُمثِّل «خطرا مباشرا مستديما، على كل مشروعٍ للوجود الإنسانى.»(18). هذا وفى القسم النهائى، سنخوض فى مثال هو فى آنٍ معًا، يصوِّر صعوبات بلوغ الإخلاص، ويعرض بعض الأساليب العلاجية لمعاونة من يسعى إليه.

بلوغ الإخلاص: مثال

لن يكون من المثير للجدل كثيرا، تأكيدنا أن التدليل العقلانى على ضررٍ ما، لايكفى للحثِّ على تفاديه. على سبيل المثال فإن التذكير بالدليل الطبى العلمى على عواقب التدخين الضارة بالصحة، نادرا ما يكفى لجعل المدخنين يقلعون. وليست المشكلة فى حث المدخنين على أن يرغبوا فى الإقلاع؛ على الأقل بمعنى إقناعهم بأن عليهم أن يقلعوا، بل وجعلهم يحاولون أن يقلعوا، أقول ليست المشكلة فى هذا، لأن مَن لهم من بين المدخنين حدٌّ أدنى من العلم، يُقِرُّون بكل تعقل أن التدخين ضار بصحتهم، وإنما المشكلة هى فى جعلهم بالفعل يقلعون.

الـمُخادَعة المقصود، مشروع اعتقاد فى شيءٍ هو - بحكم طبيعته ذاتها - «مسألة صدق»، يكشف - إن جرى تأمله - أنه مجرد رأى. وسارتر يذهب إلى أن الـمُخادَعة **تستغل** طبيعة الصدق: الـمُخادَعة محكوم عليها سلفا، ألا يحققها هذا الدليل... إنها تبرز فى العزم الأكيد على عدم المبالغة فى الطلب، وفى اعتبار نفسها راضية بأقل القليل من الإقناع، وبأن ترغم نفسها على اتخاذ قراراتٍ باعتناق حقائق غير أكيدة.» (BN ص 68). القصد المذكور إذن ليس بالضبط القصد إلى خداع الذات، بل القصد إلى التقليل من رفعة معايير البيِّنة، بعينٍ ناظرة إلى كون الصدق لا يقر **البيِّنة** المقْنعة على أية حال: «إن المشروع الأصلى للمُخادَعة، هو ما توحى به الـمُخادَعة من قرارٍ بشأن طبيعة الصدق.» (BN ص 68). لكن ألا يُعرِّض نفس هذا القصد، مشروع الـمُخادَعة للخطر؟ أجل بالفعل، إن كان وعينا بالقصد وعيا **موضعيا**، أى تأملا. لكن سارتر يوضح أن «ما فى الأمر، لا علاقة له بقرارٍ تأملىٍّ إرادِى.» (BN ص68). وبالتالى فإن بإمكان المُخادِعين، الإبقاء على الـمُخادَعة، بالتحديد ما داموا غير متأملين لهذا المشروع، أو على وجه الدقة، غير مضطلعين بتأملٍ خالص.

الإخلاص والـمُخادَعة

كُلُّ مصارحة - سواء كانت «صدقا» أو «مُخادَعة» - هى عُرضة للتأمل، بما أن التأمل يحول الصدق إلى مجرد رأى. ومن هذا المنظور يمكن الدفع بأنه ما دام الصدق - كاعتقاد - يستتبع اتخاذ موقفٍ حيث لا يوجد ما يبرر تماما أىّ موقف، فإنه «يستوى ما إذا كانت حالة المرء هى الصدق أو الـمُخادَعة.» (BN ص 70 هامش 9). لكن حتى إن كان الصدق - بحكم طبيعته ذاتها - لا يقرُّ بالبيِّنة الحاسمة، فبالتأكيد أن هناك طرقا أفضل وأسوأ للتعامل مع البيِّنة، تماما مثلما أن هناك آراء تكاد تكون متجذِّرة. وهذا هو ما يشير إليه سارتر، عندما يذكر «ضوابط الحقيقة ومعاييرها، كما يتقبَّلها الفكر النقدى الذى فى الإخلاص.» (BN ص 68). إن كان مشروع الـمُخادَعة هو «ما توحى به الـمُخادَعة من قرارٍ بشأن طبيعة الصدق «... قرارٍ غير تأملى، أىْ قرار **باستغلال** طبيعة الصدق، عن طريق التقليل من رفعة معايير البيِّنة، فإن لنا كذلك أن نقول إنه يوجد مشروع للإخلاص: «قرار **بإخلاص**، بشأن طبيعة الصدق»، يستهدف اختبار الأدلة نقديا (ينظر Catalano 1996 ص 105). بل إن سارتر يمدنا بنموذج على مثل هذا المسلك(16): هو الشاذ جنسيا، الذى

أكد قولَه: «أنا لست شاذا»، والذى: «سيكون على حق بالفعل، إن فهم عبارة «أنا لست شاذا» بمعنى «أنا لست ما أنا هو»، أى إذا صرح لنفسه بقوله «من حيث أن نمطا للسلوك قد تم تحديده كنمطٍ لسلوك الشاذ جنسيا، ومن حيث إننى اتخذت هذا السلوك، فأنا شاذ. لكن من حيث إن الواقع الإنسانى لا يمكن فى النهاية تحديده بأنماط السلوك، فأنا لست شاذا».» (BN ص 46)(17).

القرار - النابع من الإخلاص - بتناول هذه البيِّنة نقديا، محصلته القرار بالانخراط فى التأمل الخالص: على سبيل المثال التخلص من تلك الموضوعات النفسية الوهمية، مثل الجبن أو الحقد أو الشذوذ الجنسى؛ التى يجرى تخيلها كحالات ثابتة للمرء، تنتج ما تنتجه من شعور وسلوك. والمفترض أن مثل هذا المسلك يجسد ما يسميه سارتر «الأصالة» :Authenticity تلك «النجاة الأساسية» من الـمُخادَعة، التى يشير إلى إمكانها؛ وإن كان يحبطنا بإنباتنا بأن «وصفها، لا موضع له هنا.» (BN ص 70 هامش 9، وتُنظر «حاشية الكتاب» أدناه). هذا المسلك يصعب بلوغه وتتعسر مواصلته: فالـمُخادَعة «يغلب عليها أن تديم نفسها... ما أن يتحقق منوال الوجود هذا، إلا ويصير الإفلات منه فى صعوبة إيقاظ المرء نفسه بنفسه.» (BN ص 68). الـمُخادَعة - بحكم ما لها من رسوخ فى التباس الواقع الإنسانى، وأيضا بحكم ذاك الذى يحفزها من قلقٍ مبعثه وعينا بحريتنا الملتبسة - تُمثِّل «خطرا مباشرا مستديما، على كل مشروعٍ للوجود الإنسانى.»(18). هذا وفى القسم النهائى، سنخوض فى مثال هو فى آنٍ معًا، يصوِّر صعوبات بلوغ الإخلاص، ويعرض بعض الأساليب العلاجية لمعاونة من يسعى إليه.

بلوغ الإخلاص: مثال

لن يكون من المثير للجدل كثيرا، تأكيدنا أن التدليل العقلانى على ضررٍ ما، لايكفى للحثِّ على تفاديه. على سبيل المثال فإن التذكير بالدليل الطبى العلمى على عواقب التدخين الضارة بالصحة، نادرا ما يكفى لجعل المدخنين يقلعون. وليست المشكلة فى حث المدخنين على أن يرغبوا فى الإقلاع؛ على الأقل بمعنى إقناعهم بأن عليهم أن يقلعوا، بل وجعلهم يحاولون أن يقلعوا، أقول ليست المشكلة فى هذا، لأن مَن لهم من بين المدخنين حدٌّ أدنى من العلم، يُقِرُّون بكل تعقل أن التدخين ضار بصحتهم، وإنما المشكلة هى فى جعلهم بالفعل يقلعون.

كل من المدخنين والعاملين فى مجال التطبيب، يميلون فى أحاديثهم إلى تعبير «الإدمان». فهؤلاء يدركون مرضاهم - كما أدرك أولئك أنفسهم - لا كمؤثرين أن يدخنوا، بل كعاجزين عن ألا يفعلوا. هذا «الإدمان» -كما يحلو لهم التعبير عن حالتهم - يبدو لهم مفسّرا لصعوبة الإقلاع: إنهم يعتدون به كحالة للمرء تنتج محفزات على التدخين لا تقاوم. وهنا أحد المواضع التى بها مجالٌ للمُخادَعة: الإدمان هو أحد تلك المواضيع النفسية الناشئة عن التأمل المشوب. ليس معنى هذا إنكار كون أولئك الذين يحاولون الإقلاع عن التدخين، قد يعانون مشقة بدنية، ويجدون من العسير التركيز، ويصيرون متبرّمين وسريعى الانزعاج. لكن هذا -كما قد يحتج الفنومنولوجيون - لا يتعدى إثباته كون العادات **متمكنة**! إيثارنا أن ندخن، وأن نهرب من الخطر،.وأن نبطل «المنبّه» ونعاود النوم: كل هذا يصير عندما يتكرر مرارا، «متأصلا» Sedimented فى البدن، على حد تعبير مرلوبونتي (PP ص 441-442). «الإدمان» كمفهوم - على الأقل فى هذا السياق - هو نفسه من بين صيغ الـمُخادَعة.و«العزم» كمفهوم، هو الآخر من بين هذه الصيغ! قد يقر المدخن بأن ما هو متسلط عليه، ليس إدمانا... «ليس مثل إدمان الهروين»، بل يقول إن كل ما فى الأمر أنه «يفتقر إلى العزم» على الإقلاع، مُدرِكا العزم **كخاصية** إما يملكها المرء أو يفتقر إليها، دون أن يكون الذنب ذنبه على الإطلاق. إلا أن ما يدعوه مدمن التدخين «الافتقار إلى العزم»، ليس - مرة أخرى - إلا تلك العادة المتأصلة... عادة الاستسلام للإغراء.

غير أن المدخن سيُصِرّ - **بكل صدق** - على أنه يريد أن يقلع، بل على أنه مستميت فى محاولة الإقلاع. ويوجد هنا - وإن خفية - المزيد من طبقات الـمُخادَعة المتراكبة. سارتر يكتب قائلا: «منذ بضع سنين، فَرَضْتُ على نفسى القرار بألا أعود أدخن بعد. كان الصراع قاسيا، وفى الحق أننى لم أكن أبالى كثيرًا بمذاق التبغ الذى كنت سأحرم منه، بقدر ما بدلالة فعل التدخين [نفسه]. كان تبلور كامل A complete crystallization قد تم: كنت معتادا أن أدخن فى المسرح، وصباحا وأنا أعمل، وفى المساء بعد العشاء. وبدا لى أننى بإقلاعى عن التدخين سأجرِّد المسرح من تشويقه، ووجبة المساء من نكهتها، وعمل الصباح من حيويته الطازجة، وحياةً وسط هذا الجذب الكُلِّى، لا تكاد تستحق [بذل] الجهد.» (BN ص 596).

كثير من المدخنين سيذكِّرهم وصف سارتر لدلالة فعل التدخين، بأمر مألوف لهم: إن تعبير «التبلور» الذى استعاره، ثاقب(19). لاحظ ما يلى: من حيث إن فكرة عدم التدخين تبدو مثل «جدبٍ كلى»، أمامه تبدو الحياة «لا تكاد تستحق بذل الجهد»، توجد دلالةٌ ما، بتأثيرها لم يكن سارتر يريد أن يقلع، رغم قراره بأن يقلع. من ذا الذى يريد ترك ما يعطى الحياة نكهة وجاذبية؟! إذن فلا بد فى الحقيقة أن المدخنين الذين يُذكِّرهم هذا الوصف بما هو مألوف لهم، كانوا مخادعين فى قولهم إنهم أرادوا أن يُقلعوا، بما أن الرغبة واحدة من مواضعات الوعى، تُظهِر كثيرا من التباسات الواقع الإنسانى. إنهم يريدون أن يقلعوا، ولا يريدون.(20).

لكن بالإضافة فإن المدخن خليقٌ بأن يخادع بشأن نفس هذه الرغبة. ما إن اضطر إلى الاعتراف بأنه توجد لعادة التدخين لديه دلالةٌ – هى التى تجعله لا يريد أن يقلع – فإنه خليق بأن يقول إنه **لا يملك شيئا** إزاء تسلط رغبته هذه فى عدم الإقلاع، عليه. لنا أن نقر بأنه إن كان التدخين يضفى على المسرح تشويقه، وعلى وجبة المساء نكهتها، وعلى عمل الصباح حيويته الطازجة؛ فإن المرء لا يملك إلا الرغبة فى مواصلة التدخين. بل إن هناك ارتباطا داخليا بين المزايا المضفاة على الحياة بفعل التدخين، والرغبة فى التدخين. والقضية هى: ما الذى بحُكْمِه يُضفِى التدخين هذه المزايا على المسرح، مثلما على وجبة المساء وعلى عمل الصباح؟ ما هو مصدرُ هذا التبلورِ للمعنى؟ وإجابة سارتر هى أنه اختيار المدخن للقيم... قراره اللاموضعى بهذا الاختيار... مشروعه الأساسى.

وإذا قام المدخن بالبلورة، فإن بوسعه أن يناقض التبلور Decrystallize: «لكى أحافظ على قرارى بعدم التدخين، اضطررت إلى تحقيق نوع من مناقضة التبلور، أى أننى، دون أن أبرِّر لنفسى بالضبط ما كنت أفعله، اختزلت التبغ إلى كونه لا شيءَ سوى ما هو... كونه عشبا يحترق.» (BN ص 597). هذا يشير إلى أن سارتر فيما قبل مناقضة التبلور تلك، كان يدرك **التبغ** كشيءٍ **أكثر مما هو**: ما نختاره من قيم، يخلع على العالم صفة الإنسانى: تصير الأشياء – وأيضا صفاتها – ملتبسة، مثلما البشر. وهذا فى قلب هذه الأخيرة من الطبقات المتراكبة التى للمُخادَعة. المدخن الذى يظن أنه لا يملك شيئا إزاء رغبته فى التدخين، هو فى حالة مُخادَعة بشأن مزايا التبغ: يبدو له أن إضفاءه على الحياة نكهتها وحيويتها، هو حقيقة بشأن التبغ؛ لا نتاج قِيَمِه هو.

لقد حدد هذا التحليل ثلاثا من الطبقات المتراكبة التى للمُخادَعة(21): مفهوم كون التدخين إدمانا، أو كبديلٍ: أن صعوبة الإقلاع راجعة إلى الافتقار إلى العزم على الإقلاع، ومفهوم كون المدخن راغبا فى الإقلاع بلا التباس، ومفهوم كونه لا يملك شيئا إزاء رغبته فى التدخين، المتجذرة هى نفسها فى مفهوم تمتع التبغ فى حد ذاته بمزايا، هى فى الحقيقة انعكاسات لما اختاره المدخن لنفسه من قيم. إذن فأى أساليب علاجية، يمكننا استخدامها كى ننزع هذه الطبقات المتراكبة التى للمُخادَعة؟

أولا باعتبار أن القلق أمام الحرية هو الحافز على الـمُخادَعة، فإن لنا أن نتوقع مقاومة شديدة للتخلِّى عن مفهومى «الإدمان» و«الافتقار إلى العزم»، حيث ينبغى أن تفهم «المقاومة» على أنها إيراد ما هو مضاد من حجج وأدلة. على سبيل المثال قد يدعم المدخن دعواه بالإحصاءات، وبأحدث نتائج البحث العلمى فى «جوانب شخصية المدمن». وسيكون علينا أن نشتبك بهذه الحجج، ولا شك أنه سيخرج علينا بملاحق لها! قد يصل إلى حد سؤاله نفسه: «لماذا أنا متشبث على هذا النحو بمفهوم **الإدمان**؟» هذه هى الخطوة الأولى صوب التأمل الخالص.

وقد يتوقف إقناع المدخن بوجود دلالةٍ هى التى تجعله بالفعل **يريد** أن يدخن، على إدراكه أمرا مألوفا له - على غرار خبرته هو بالعالم - فى وصف سارتر لدلالة التبغ فى حياته هو.

لنا أن نتوقع من المدخن أن يقاوم - مرة أخرى - جعل المسئولية عن رغبته، ملقاة عليه. فى رأيى أنه هنا ، توجد على الأقل مرحلتان فى معاونته على اجتياز هذا الحد: فى الأولى منهما عليه أن يقر بأن ما للدخان لديه من دلالة، ليس دلالة مرتبطة بالتبغ فى حد ذاته. وفى الثانية عليه أن يقر بأن دلالة التبغ لديه، متجذرة فى قيمه هو.

يبدو أن ما يرويه سارتر عن محاولته هو الإقلاع عن التدخين، يحفز على مناقضة التبلور؛ كسبيل إلى بلوغ المرحلة الأولى. لكن لا ننسيَنَّ أن سارتر نفسه لم يقلع حتى بلغ الحادية والسبعين من عمره، بعد كتابته فقرته تلك بسنين عدة! من الجلى أن مناقضة التبلور المؤقتة تلك، لم تكن كافية للحيلولة دون إعادة تلك الدلالات تبلورها حول التبغ. ورأيى أنا الخاص هو أن إعادة التبلور حول دلالة مختلفة، مُقَدَّرٌ لها أن تكون أكثر فاعلية من مناقضة تامة للتبلور. عندما أقلع سارتر أخيرا عن التدخين، نتيجة مشورة

طبية بأن دورته الدموية بلغ من تهالكها أنه قد يُرغم على بتر أصابع قدميه إن لم يقلع عن التدخين، سألته سيمون دى بوفوار: «ألا يحزنك أن تتذكر أنك تدخن آخر سجائرك؟»، فأجابها قائلا: «كلا. أصْدُقُك القولَ إننى أجد السجائر الآن مقززة شيئا ما». وفيما بعد كتبت سيمون دى بوفوار قائلة: «لا شك إنه ربط بين السجائر وفكرة بتر أعضائه واحدا بعد الآخر.» (AFS ص 102). كذلك كانت والدتى أحيانا تدَّعِى أن ما أقنعها بالإقلاع عن التدخين، كان تشبيه صديقةٍ لها أعقابَ السجائر بفضلات الطيور! دلالة التبغ لها تغيرت من كونه شيئا يتيح لها التركيز على عملها إلى شىء يثير السخط والتقزُّز، مثلما تفعل الفضلات. إعادة التبلور أفضل من مناقضة التبلور تماما، بالتحديد لأن البشر مخلوقات «تُضفِى معنى»؛ كما أكد الفنومنولوجيون قبل أىٍّ من غيرهم.

أما البلوغ بأى مُدخِّنٍ تلك المرحلة الثانية التى هى الإقرار بأن الدلالة التى للدخان لديه تتسق مع قيمه هو، فلا شك أنها ستتطلب استكشافا لهذه القيم، بل وربما تحليلا نفسيًّا وجوديا، من أجل إلقاء الضوء على ما لهذا الشخص من مشروع أساسى. من المعقول أن تكون المناظرة بين أعقاب السجائر والفضلات، قد تسلطت على أمى وحفزتها، لأن مشروعها الأساسى كان يُضفِى قيمة رفيعة على اللياقة المعتنى بها. وبالمثل نَوَدُّ استكشاف مشروع سارتر الأساسى لكى نفهم السبب فى المدى الذى بلغته من تسلطها عليه، تلك الصورة الـمُتخيَّلة لأعضائه وهى تُبتر واحدا بعد الآخر، بحيث كانت – هى بالتحديد – الكافية لإضفاء دلالة جديدة على التبغ... دلالة ارتبطت بالتحفيز أيضا.

من المفروغ منه أنه ليس من قبيل المصادفة أن تكون إستراتيجيات تحرير أحدٍ من الـمُخادَعة، مناظِرةً – على نحوٍ بالغ – لإستراتيجيات التحرير من التحيز الفكرى. وفى الوقت نفسه ليست أكثر منها ضمانا للنجاح!

هوامش الفصل الرابع

1 - فى هذا المقام، وصفت التعرف على **الالتباس** بأنه مصدر القلق. وكذلك تفعل لندا بل (Bell 1989 الفصل الثانى)، فيما يمثِّل استثناءً من سائر المعلقين أو يكاد. إن سارتر يؤكد أن التعرف على الحرية هو مصدر القلق. إلا أن هذا - كما ينبغى أن يتضح - ليس فيه أى اختلاف.

2 - يُفَصِّل سارتر هذه المفارقات بوضوح بالغ، على نحو يقرُّه الفلاسفة الأنجلوأمريكيون ويقدِّرونه. وكتب المنتخبات الخاصة بموضوع خداع الذات، كثيرا ما تضم بين فصولها إعادة طبع للفصل الذى كتبه سارتر عن الـمُخادَعة: هو النص الوحيد من بين أعماله، الذى يقرؤه الفلاسفة التحليليون بانتظام. وفيما يفترضه كاتالانو، فإن إخراج هذا الفصل من السياق يبدو يسيرا بسبب لغته الباهرة، وما يحويه من أمثلة يسهل فهمها. إلا أن هذا الفصل - كما يسجل جوزيف كاتالانو - «ليس منشور دعاية عن الـمُخادَعة فى حد ذاته، بل هو تقدم فى التأمل.» (Catalano 1998 ص 158).

3 - فيما يخص ما يقوم به سارتر من تفسير، لا أقوم أنا بأى مسعى لتحديد مدى دقته.

4 - من بين حجج سارتر فى هذا، فإن تلك التى تعزو الـمُخادَعة إلى «الرقيبِ» - وهى الحجة الذائعة الصيت بأكثر من غيرها - هى فى نفس الوقت الأشد استعصاء على اكتساب المعقولية. وأحجِم أنا عن إدراجها فيما أقوم به فى هذا المقام من عرض.

5 - فى مواضع أخرى - منها على سبيل المثال ما فى «الوجود والعدم» (BN ص 70) - تشير فقرات تكاد تكون مُطابِقة، إلى «الوعى» بدلا من «الواقع الإنسانى». ينظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

6 - فى تَرجمتها لمؤلَّف سارتر «الوجود والعدم» عن الفرنسية، تقابل هيزل بارنز الكلمة الفرنسية التى يشير بها سارتر إلى الثنائية (Duplicité) بالكلمة الإنجليزية Duplicity [بينما يشار إليها - هنا فى هذا الكتاب - بكلمة إنجليزية أخرى هى Duality]. وليس ما فعلته المترجمة خطأً فحسب، بل إنه مضلِّل بشدة؛ باعتبار المعنى السائد لكلمة Duplicity فى اللغة الإنجليزية [النفاق، أو الازدواجية فى السلوك تحديدًا لا فى غيره]. والكلمة التى أستخدمها أنا [كاثرين موريس] فى اللغة الإنجليزية [Duality] هى الأخرى مضلِّلة بعض الشىء بما أن للثنائية بهذا المعنى بنية الـ«ازدواجية/ وحدة».

7 - لهذه الكلمة [Transcendence] العديد من المعانى، وإن كانت كلها مشتقة من نفس الجذر الذى يعنى «جاز» Go beyond.

8 - كثيرا ما يرد بأقلام المعلقين، ذكر «منظور ضمير الغائب» فى هذا المقام. إلا أن الصورة المحورية التى يلتقطها سارتر لـ«الوجود للآخرين»، تتعلق بشخص واحد ينظر إلى آخر، وضمير المخاطب المفرد («أنت») يعبِّر عن هذا بأفضل مما يفعل ضمير الغائب، مذكرا كان (هو) أو مؤنثا (هى).

9 - يُراجع بهذا الصدد McCullough 1994: هوامش ص 63 و 64.

10 - تم التوسع فى الخطوط الرئيسية لهذا القسم وذلك الذى يليه، فى [عملنا المشار إليه فى ثبت المراجع بـ] Morris 1996a.

11 - يدفع رونالد سانتونى عن حق (Santoni 1995 الفصل الأول) بأن بحث سارتر فى الصراحة، يستتبع التباسا بشأن تعبير «كون المرء ما هو»، وأن مثال الصراحة باعتباره «كون المرء ما هو»، إذ يُفهم على أنه حقيقة المرء الواقعة، هو المفهوم الذى تَفَرَّد به سارتر، لا «كون المرء ما ليس هو، وعدم كون المرء ما هو». وأكاد أطمئن إلى إمكان الإقرار بهذا، دون إخلال برأى سارتر.

12 - يُرجع إلى ما تم فى الفصل الأول من هذا الكتاب من تمييز بين مفهومين للاعتقاد هما الالتزام العملى، فى مواجهة ارتضاء افتراضٍ ما. ومن الواضح أن هربرت فينجاريت (Fingarette 1969 ص 92) يفهم استخدام سارتر لكلمة «الاعتقاد» بمعنى «ارتضاء افتراض». وهذا رغم إقرار هذا المؤلِّف بأن هذا الأسلوب فى تحليل خداع الذات، ليس مثمرا.

13 - يستخدم سارتر كلمة «يعرِف»، بدلا من كلمة «يعِى». لكنه على الفور يقر بأنه بهذه الكلمة قد «تَعَسَّفَ فى فرض الوصف».

14 - من ثَمَّ تشمل كلمة «الاعتقاد» فى استخدام سارتر، مجالا أضيق من ذلك الذى يغلب أن تشمله فى الفلسفة الأنجلوأمريكية. ومرارا ما يروق الفلاسفة الأنجلوأمريكيين ذكر «الاعتقاد» فيما يتصل بالفروض التجريبية، وعلى

سبيل المثال «القط فوق الوسادة»، بل والفروض الرياضية التى من قبيل «2+2=4». بينما يقصر سارتر كلمة «الاعتقاد» على الحالات التى لايمكن فيها أن يُعدَّ أىُّ شىء دليلا مقنعا.

15 - استخدام سارتر لكلمة «البيِّنة»، مُتكلَّف بعض الشىء فى هذا المقام. أما أنا فكثيرا ما سأستخدم تعبير «المبرر للاعتقاد» أو تعبير «المبرر للقول[بأن]».

16 - للأسف إن فيليس موريس تختتم ما كتبته فى هذا المقام، عند مسألة الإفلات من الـمُخادَعة هذه. وهذا فى مقالها (Morris P. S. 1980) الذى يعد - من سائر الجوانب - مُلهِمًا.

17 - فى الواقع إن سارتر فى هذه الفقرة يستخدم كلمة «لوطى» Paederast [و التى تكتب بالإنجليزية كذلك Pederast، وهى فى الفرنسية Pédéraste].

18 - يميز كاتالانو (وبوجه خاص فى الفصل الثانى) بين معنيين للمُخادَعة، أحدهما ضعيف والآخر قوى. بيد أن ما يفهمه من «الـمُخادَعة بالمعنى الضعيف»، هو فيما يبدو نفس التباس الواقع الإنسانى، زائدا نزوعنا إلى الإفلات منه لا أكثر ولا أقل. هذا بالفعل يجعل من الـمُخادَعة خطرا مستديما. لكن لماذا هذا النعت لخطر الـمُخادَعة بـ«الـمُخادَعة بالمعنى الضعيف»؟

19 - افترض بوب سولومون (فى رسالة شخصية [إلىّ أنا، كاثرين موريس]) أن مصدر صورة البلورة هذه، هو مقال [كاتب القرن التاسع عشر الفرنسى] ستندال «فى الحب». وهذا يبدو بالغ المعقولية.

20 - إن بحثا مستفيضا فى هذا الموضوع، قمينٌ بالتأدى بنا إلى بحث قضايا محيطةٍ بما يعرف بمجموعة أعراض Arkasia أو «ضعف الإرادة».

21 - ليس مقصدى أن أدل على أن هذه الطبقات المتراكبة، منفصلة تماما عن بعضها البعض. ولا هو مقصدى كذلك أن أعنى أن هذه الطبقات المتراكبة شاملة - حتى فى الحالة الجارى وصفها - أو أن كل مدخن هو فى وضع المخادع، أو أن كل عادة سيئة يمكن تحليلها على نحو مماثل.

القسم الثانى

كل ما هو منظورٌ أن يتم - فى هذا القسم (الثانى) من الكتاب - التوسع فيه من معالم الواقع الإنسانى، جرى سلفا الإلمام به فى القسم الأول: الوعى علاقةٌ بين ذات وموضوع، وما فى الوعى من ذات هو البدن/ الذات (الفصل الخامس)، الذى هو مركز مجال الإدراك، حيث تظهر موضوعات الوعى الإدراكى. هذا المجال وما بداخله، على ارتباط وثيق بمجال **الفعل**؛ بحيث يكوِّنان معا الحياة/ المكان (الفصل السادس). والفعل هو - بحكم تعريفه - الفعل الحر، بحيث إن الحرية نفسها تتجلى فى الحياة/ المكان؛ كبنية لما يختار له سارتر مصطلح «الموقف» (الفصل الثامن). بالإضافة فإن البدن/ الذات هو موضوعٌ أيضا (الفصل الخامس). ومن بين الأبعاد المهمة لموضوعيته، ذلك البعد الذى يتجلى فى تلك الحقيقة المستحيل إنكارها، ألا وهى الوجود مع الآخرين من الكائنات الإنسانية (الفصلان الخامس والسابع). والآخرون -كموضوعات للوعى الإدراكى - هم كذلك مختلفون على نحو مُهِّم، عن سائر ما يتم إدراكه (الفصل السابع). والحياة الاجتماعية تستتبع محاولة متواصلة للتوفيق بين حريتى وحرية الذوات الأخرى (الفصل الثامن).

حتى هذه العجالة عن الارتباطات الداخلية بين مختلف معالم الواقع الإنسانى، تجعل من الجلى كون البدن مركزيا. هذا هو أحد أسباب استهلال القسم الثانى بالفصل الذى موضوعه البدن. وبالرغم من أن سارتر يدُسُّ الفصل الذى كتبه هو عن البدن - فى «الوجود والعدم» - بعيدا عن الأنظار إلى حدٍّ ما... فى القسم الثالث («الوجود للآخرين»). وكذلك بالرغم من أن بعضا من الجوانب المهمة للموضوع مخبّأة فى فصول مختصة بموضوعات أخرى، فإننى أشارك جوزيف كاتالانو (Catalano 1998) اقتناعه بأن الفصل الثانى من القسم الثالث من «الوجود والعدم»، يجب أن يُعدّ

فصلا محوريا(1). وهناك سبب آخر لإضفاء هذه المكانة البارزة على ذلك الفصل، هو أنه يُعَدّ جانبا من العلاج السارترى! لقد غلب على تناول سارتر للبدن فى «الوجود والعدم» أن يَخفَى على أولئك المعجبين بمرلوبونتي؛ الذين يعتدّون بهذا على أنه هو من اكتشف البدن المعاش، وكذلك على أولئك المعجبين بميشيل فوكو؛ الذين يعجزون عن إدراك ملاحظات سارتر عن البدن كخلفية لنظرية فوكو ذائعة الصيت (Foucault 1979) فى «البدن الطَيِّع» Docile body. إلا أنه فى النهاية يكون البدن (ومن باب الدقة، البدن المعاش...بدن المرء، حيث «يوجد» هو فيه كل يوم)، هو نفسه مطمورًا تحت العديد من طبقات الخفاء المتراكبة. قد يكون هذا جانبا من السبب فى بقاء البدن - حتى وقت قريب - خافيا على فلاسفة اللغة الإنجليزية(2). إن كثيرا من مُؤلَّفات اللغة الإنجليزية عن فلسفة الذهن لا تكاد تذكر البدن إلا لماما، رغم كون ما يسمى بـ«إشكال الذهن/ البدن» واحدا من القضايا الرئيسية فى المجال(3). لكن بالرغم من أن العمى عما هو خافٍ قد يكون مفهوما، فإن هناك مدعاة للتوجّس من فعل التحيزات الفكرية.

فى الوقت نفسه فبرغم ما هو واضح من إفراد سارتر للحرية موقعا مركزيا من تفكيره، فقد آثرت أنا أن يكون موقع الفصل الخاص بالحرية فى نهاية القسم الثانى؛ كفصل ثامن وأخير من الكتاب. ورغم أن هذا الاختيار للموقع لم تكن له ضرورة محددة، فقد بدا لى أوّلا أن مفهوم سارتر للحرية كحريةٍ **فى موقف**، سيُفهم كأفضل ما يمكن، على خلفية بنيتين مركزيتين ونموذجيتين. وهما «الحياة/ المكان» أو «مجالِى»، و«الآخرون» أو «أقرانى»، واللتين تم تناولهما فى الفصلين السادس والسابع على التوالى. وثانيا خطر لى أن «البدن» و«الحرية» كما يتم فَهْمٍ الأول باعتباره «حقيقة الوجود»، والثانية باعتبارها «التجاوُز الذى يقوم به الوعى»، يشكّلان - على التوالى - ما هو مُناسبٌ من «بداية وخاتمة» للقسم الثانى.

الفصل الخامس
البدن

فلتنظرْ إلى حجر، وتتخيَّل أن لديه أحاسيس! كيف يمكن أن يبلغ الأمر بالمرء هذا المدى، أى التفكير فى نسبة إحساسٍ إلى شىء من الأشياء؟ (فتجنشتاين PI§284). وبالرغم فإن إدراك العديد من الفلاسفة للبدن الآدمى، هو بالتحديد كـ«شىء»... شىء تشريحى/ فيزيولوجى «مكوَّن من جهاز عصبى، ومخ، وغدد، وأعضاء: تنفسية، ومتنقلة؛ نفس مادتها قابلة للتحليل الكيميائى» (BN ص 303). هذ الأسلوب فى إدراك البدن يثير «صعوبات يستحيل التغلب عليها» عندما نحاول إعادة تحقيق التآلف بين هذا الشىء والوعى (BN ص 303) (4).

والآن فلتنظر إلى ذبابة تتلوَّى، وعلى الفور ستختفى تلك الصعوبات (فتجنشتاين 284§5) (PI). إن ذبابة فتجنشتاين المتلوِّية ليست مجرد شىء يتحرك. إنها بدنٌ حى مُقتنَص – على نحوٍ ما يمكن أن نتخيل – فى شباك عنكبوت، فى محاولة للإفلات بلا أمل. إذا تمعنّا على نحوٍ غير متحيز، فى خبرتنا نحن بملاقاتنا أبدان الآخرين من الناس؛ فإنه يَقَرُّ فى بالنا أن البدنَ الذى نلاقيه عادةً ليس شيئا تشريحيا/ فيزيولوجيا، بل هو شىء ذو معنى... شىء مُعبِّر: يرفع يده بالتحية، أو يطبق قبضته عند الغضب، أى يؤدى التعبير المتطلب فى هذا السياق بعينه أو ذاك. وبهذا الوصف، تتلاشى «صعوباتنا المستحيل التغلب عليها». (6).

إلا أننا لا نَخْبُرُ أبدان الآخرين فحسب، بل يخبر كل منا بدنه أيضا. وفى كثير من الأحيان تتعرّض «الخبرة بالبدن، بضمير المتكلم» لإهمال الفلاسفة، على ما يبدو فى ذا من غرابة. ومن بين أعراض هذا الإهمال، الزعم – المنتشر على نطاق واسع – بأن ما يُسمَّى بعدم التناظر بين ضمير المتكلم وضمير الغائب، هو «العلامة على ما هو ذهنى»: «المفاهيم الذهنية تنفرد بكونها تُنسب إلى ضربين من الظروف يبدوان بالغى

الاختلاف أحدهما عن الآخر: ففى عرفنا أنها تنطبق علينا، بحكم إدراكنا «الداخلى» لحالاتنا الذهنية... بمثلما تنطبق على الآخرين، بحكم تبدياتهم «الخارجية» فى السلوك والكلام.» (McGinn 1997 ص 6). إلا أن الكثير من الأشياء المماثلة إلى حد ما، يمكن أن يقال عن الأبدان (7): يُستوجب أن **انظر** لكى أرى إن كنت أنت واضعا ساقا على ساق، أم أنك تقفُ مستقيما. لكن فى العادة لا يستوجب أن أنظر لكى أتحقق من مثل هذا بشأن أوصالى أنا أو اتجاهى(8). كوْن الفلاسفة - عند بحثهم فى البدن - يبدون وكأنهم نسوا أبدانهم هم، لا يدل بالضرورة على تحيُّز. أبداننا نحن - كما سنرى - هى فى العادة «خفيّة»، بعديد من الاعتبارات. بل وحتى فى تلك المناسبات النادرة: حين يفكر الفلاسفة فعلا فى أبدانهم هم، فإنه يغلب عليهم أن يستَقْووا بما دعوناه بالتحيُّز لصالح الدراية ضد الحياة! إنهم يسألون «كيف أعرف موضع أوصالى؟» أو «كيف أعرف أننى أقف مستقيما؟» أو «كيف أعرف أننى أتحرك؟»، ومثل هذه الأسئلة تجعل من بدن المرء شيئا بأكثر منه ذاتا. مرة أخرى: متى وصفنا خبرتنا بأبداننا نحن، وصفا صحيحا؛ **فما** من مشكلة فى الجمع بين البدن والوعى.

أ) يمكن أن نلتقى بالأبدان - سواء منها ذلك الذى لنا أو الذى للآخرين - كأشياء تشريحية أو فيزيولوجية. إذا كنتُ طبيبا فقد أرى بدن مريضى - بل وحتى بدنى أنا أحيانا - كشىء فيزيولوجى به مخ وكَبِد وغدد صماء، تماما مثلما بجثّة (BN ص 303). والفنّان الذى يسعى إلى التقاط وقفة «الموديل» فى تصويره إياه على لوحته، قد ينظر إلى جانبٍ من البدن الواقف أمامه - فوق قاعدة مخصصة لهذا الغرض - من حيث تشريحه وتكوينه العضلى، وقد ينظر إلى بدنه هو من نفس هذه الوجهة؛ إن كان مسعاه إلى صورة ذاتية. وعندما أشق طريقى - وسط زحام ما - للّحاق بالقطار الذى سأستقله، قد ألاقى أبدان الآخرين باعتبارها عقبات مادية لا غير. وعندما يجرفنى الزحام فى تياره، قد أخبُر ما فى بدنى أنا من مادية خالصة (9). ما يذكره سارتر عن هذه الطرق فى ملاقاة الأبدان، قد يعد قليل الكمّ لسببين: الأول أنه يعتبر أن التركيز البالغ على مثل هذه من معالم البدن، على الفور يجعل الصلة بين الوعى والبدن غير مفهومة. والسبب الثانى هو أن هذه ليست على الإطلاق المعالم المعتادة التى يتبدّى بها لأىٍّ منا بدنُ شخصٍ آخر، ولا كذلك بدن الواحد منا له هو نفسه.

ب) فى العادة نلتقى بأبدان الآخرين باعتبارها أشياء **لها معنى**: بدن الآخر يقدم عادة كـ«بدنٍ فى موقف». إدراك بدن الآخر، لا يجرى باعتبار هذا البدن شيئا بين أشياء...»كأنه شىء منعزل لا تربطه بسائر ما يشار إليه بكلمة «هذا» إلا علاقات خارجية، بل إن بدن الآخر يجىء على الفور باعتباره مركز الدلالة فى موقف مُنظَّم - تركيبيًّا - حول هذا البدن.» (BN ص 344)(10).

جـ) بدن الواحد منا - كما يخبره هو عادة - يشار إليه فى كثير من الأحيان بصفة «البدن الـمُعاش»، وهى ترجمة للكلمة الألمانية Leib . هذه الكلمة - على نحو ما يستخدمها الفنومنولوجيون الألمان، شأن هوسرل وماكس شلر (Scheler 1970) - يُقصد بها النقيض من كلمة Körper التى تترجم أحيانا فى هذا السياق بـ«البدن/ الشىء»،أى الـمُناظر للبدن الفيزيولوجى/ التشريحى السالف وصفه. والـمَعْلم الذى هو من صميم البدن المعاش، هو ما يسميه سارتر «البدن لذاته»، وما يسميه الآخرون «البدن/ الذات»: إنه «مركز الدلالة فى موقف»... المركز الذى **لا يتم إدراكه ولا استخدامه**. وكما سنرى فإن البدن/ الذات مرتبط ارتباطا وثيقا بالبدن المعتدّ به كشىء، وبطرق معقدة وملتبسة!

د) تنبعث مواضعات أخرى للبدن المعاش من ذاتيتنا الداخلية. على سبيل المثال فعندما أكون مدركًا لظهورى داخل المجال الإدراكى لإنسان آخر، أعيش بدنى أنا فى حالة «اغتراب».

هذا الفصل يركِّز على البدن المعاش. أبدأ بعرض وصف سارتر لـ«البدن لذاته»، عبْر استعراض ما يتراكب فوقه من طبقات متعددة من الخفاء، واسترعاء الانتباه إلى بعض تحسينات لم يقم بها سارتر نفسه بإحكام، والتوسع فى المعالم الأكثر «ذاتية داخلية» للبدن المعاش. ثم أعود إلى أوصاف البدن المعاش المستوحاة من الـمُخادَعة، السالفة الإشارة إليها؛ سعيا منى إلى توضيح التحيزات الفكرية التى تشكل لها الأساس.

البدن المعاش

البدن لذاته

المصطلح الذى استخدمه هيدجر للواقع الإنسانى هو Dasein: والذى يعنى - حرفيا - «الوجود ثمة» There-being. ويبحث سارتر فى هذا البعد من أبعاد البدن، يبدؤه بتذكيرنا بأنه «فيما يخص الواقع الإنسانى: الوجود هو الوجود ثمة، أى «ثمة فى هذا الكرسى» و«ثمة أمام هذه المنضدة» [... إلخ. ك.م.] (BN ص 308). البدن هو «ثمتية» (Othereness) ما هو لذاته... هو الذى فى الصميم من بين معالم حقيقة وجود ما هو لذاته (11). وبما أن حقيقة وجود ما هو لذاته مرتبطة بتعاليه ارتباطا متبادلا، فإن نفس فكرة «وعى بلا بدن» تُستبعد بلا جهد يذكر!

البدن - على نحو ما يعاش فى تعاملات الحياة اليومية مع العالم - هو مركز مجال الإدراك... المركز الذى لا يتم إدراكه، وكذلك هو مركز مجال الفعل... المركز الذى هو غير قابل للاستخدام. وقد سلفَت ملاقاتنا لهذا «البدن كمركز» من حيث إن وعينا غير الموضعى به، هو أحد معالم الـ«كوجيتو» [مقولة ديكارت: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود] السابق على التأمل. وكل من مجالى الإدراك والفعل هذين اللذين يمثل البدن المعاش لهما المركز، واللذين يشكلان ما لنا من حياة/ مكان، سيتم التوسع فى بحثهما فى الفصل السادس. كما سنكتشف أن هذين ليسا مجالين اثنين، وإنما هما مجال واحد؛ بحكم الارتباط الذاتى بين الفعل والإدراك.

إن ما يشير إليه سارتر كـ«نظام للأشياء المرئية»، هو مُوَجَّه Oriented: ثمّة مجال للرؤية فيه تظهر الأشياء باعتبارها جمعا لـ«هذا» Thises على خلفيةٍ ما (BN ص 316، [وحيث يكتب سارتر قائلا إنه]): «من الضرورى أن يظهر لى الكتاب على الجانب الأيمن من المنضدة أو على جانبها الأيسر.» بالإضافة فإن الأشياء دائما تَظهر «كلّها فى آنٍ معا: ما أراه هو مكعب النرد والمحبرة والفنجان». لكن فى الوقت نفسه تظهر دائما «فى منظورٍ مُعيَّن.» (BN ص 317): قد لا تُظهر لى الأشياء أبدا أكثر من واحدة من جنباتها» (Merleau-Ponty, PP ص 92). هذه التوَجُّهات... هذا التنظيم... هذه «المنظورية» Perspectivity، تحيل كُلُّها إلى مركزٍ للمجال، وهذا المركز هو بدني. أحيانا قد نقول

إن بدنى هو «وجهة نظرى» فى العالم! لكن هذا فيه تضليل: إنه يوحى بصلة خارجية بينى وبين بدنى. عندما نفكر فى ما يسمى بـ«وجهة النظر»، فإن ما يغلب علينا هو أن نفكر فى مسافر يتأمل مشهدا طبيعيا **من** مَطلّ. لكن المسافر يرى المطل بمثلما يرى المشهد: أعمدة المطل ماثلة بينه وبين المشهد، وباستطاعته أن ينتقل كى يظفر بوجهة نظر أفضل، وغير ذلك. لكن كل هذا، هو بالتحديد غير صحيح بشأن بدنى. بدنى هو «وجهة النظر التى لاأعود أملك اتخاذ وجهة نظر فيها» (BN ص 329)، أو هو – على حد تعبير مرلوبونتي – ذلك الذى بدونه لا يمكن أن **توجد** وجهات نظر (PP ص 92).

تماما مثلما يكشف استقصاءٌ للإدراك، أن نظام الأشياء المرئية يشكل مجالا إدراكيا موجها حول مركز؛ فإن تقصِّيًا للفعل يُظهر أن الأشياء تتبدى لنا فى مجالٍ للفعل، «فى قلب مُرَكَّبٍ للأدوات متبادلة النفع فيما بينها، حيث تشغل الأشياء موقعا مقررا. كل أداة تشير إلى أدوات أخرى... إلى تلك التى تُمثِّل لهذه الأداة مفاتيح لها، وتلك التى تمثل هذه الأداة مفتاحا لها.» (BN ص 321). وأقول ثانية إنه تماما مثلما يحيل توجه المجال الإدراكى، إلى مركزٍ معين، فكذلك أيضا يفعل تنظيم هذا «المركب للأدوات متبادلة النفع فيما بينها». وهذا المركز – مرة أخرى – هو بدنى. قد يكون مغريا القول بإن بدنى هو الأداة التى «تحيل» إليها سائر الأدوات جميعا: حروف الصفحة التى أكتبها تحيل إلى القلم، والقلم «يحيل إلى اليد والذراع، اللتين تستخدمانه.» (BN ص 323). لكن – مرة أخرى – يبدو أن هذا يجعل صلتى ببدنى **خارجية**. فى الحقيقة «أنا لا أكون واعيا بيدى فى فعل الكتابة، بل بالقلم الذى يكتب فحسب. هذا يعنى أننى أستخدم القلم لتشكيل حروف، لكن لا أستخدم يدى فى الإمساك بالقلم.» (BN ص 323). وسارتر يسجل هذا بقوله إن بدنى هو الأداة التى لا أستطيع استخدامها. وفى مصطلحات أقرب إلى تلك التى يعبر بها مرلوبونتي، ليس البدن أداة على الإطلاق؛ بل هو ما يكون به النفعُ – المتبادل بين الأدوات – ممكنا.

قد نتساءل عما إن لم يكن تحديد «البدن لذاته» كمركز لمجال «تبادل الأدواتِ النفعَ فيما بينها»، يؤكد للأدوات صفتها كأدوات، على نحوٍ فيه مبالغة! هيدجر يُدلِّلُ على نوع من الخفاء ، كعَرَضٍ من أعراض الأدوات والآلات: إن أول ما توحى به المطرقة عند ملاقاتها، هو أنها ما يسميه هيدجر «جاهزة للتناول» Ready-to-hand. إنها شىءٌ ما، هو

من أجل طرق المسامير. ورغم أن المطرقة هي أيضا شيء ذو تكوين مادى معين ووزن، فإن هذا – من بين معالمها – يتوارى خلف كونها جاهزة للتناول. وتأسيسا على هذا التمثُّل الذائع الصيت، يعرض مرلوبونتي للبدن الذى تكيَّف بقطعة من المتعلقات:

«دون أىّ حسابات مُدبَّرة، قد تحفظ امرأة مسافة آمنة بين الريشة التى فى قبعتها، والأشياء التى قد تكسر هذه الريشة. إنها تستشعر موضع الريشة، تماما مثلما يستشعر الواحد منا موضع يده. إن كنتُ معتادا قيادة السيارة، وانعطفت من خلال زاوية ضيقة، فإننى أرى أن باستطاعتى «المرور» دون اضطرار إلى مقارنة عرض ما انعطفت منه، بذلك الذى لمقدمة السيارة، تماما مثلما أمرُّ من خلال بابٍ دون أن أقيس عرض المدخلِ مُقارَنًا بعرض كتفى. وفى عرف الأعمى أن عصاه كفت عن أن تكون «شيئا». ولا تعود هى فى حد ذاتها، ما يعيه: لقد صار طرفها موضع حساسية، بما يُمثِّل امتدادا لمجال اللمس ،ولمداه الفعال. اعتياد المرء شيئا ما...قبعة أو سيارة أو عصا، هو استزراعه فى هذا الشيء أو هو – على العكس – دمج الشيء فى لحمة البدن.» (PP ص 143).

ينبغى فهم الدمج بالمعنى الحرفى: إنه يعنى «الأخذ داخل البدن (**الجسم [ككتلة]** Corpus). مِن ثَمَّ فإن «الاعتياد يُعبِّر عن قدرتنا على الاتساع بـ«وجودنا فى العالم»، أو على التغيير فى وجودنا؛ بتملكنا لأدوات مستجدة.» (PP ص 143)(12). مِن ثَمَّ فإن حدود البدن/ الذات، مائعةٌ نوعا ما... لا تتفق – على وجه الدقة – مع حدود البدن كشيء فيزيولوجى... الحدود التى يمثّلها الإهاب.

هذا يوحى بأن دعوى سارتر بكون المرء واعيا بالقلم فى فعل الكتابة، ليست صحيحة على وجه الدقة: فالقلم أيضا يختفى، شأن اليد الممسكة به؛ إذ يتم تجاوزه صوب الكلمات التى تظهر على الورقة. وهذا لا يبدو مناقضا لدعوى سارتر بشأن الأبدان و«الأدوات متبادلة النفع فيما بينها»، بقدر ما يبدو مُدخلا عليه بعض التنويع: الأدوات والآلات، تصير – **بمعنى ما** – جزءا من البدن، ومن حيث صيرورتها هذه لا تعود أدواتٍ، بل جزءا من مركز مجال «الأدوات متبادلة النفع فيما بينها»، أى جزءا من «البدن لذاته».

خفاء «البدن لذاته»

لنا أن نقول إن «البدن لذاته»، خفىٌّ بصورةٍ هى – على الأقل – ثلاثية: هو بحكم طبيعته ذاتها، خفى. وهذا **الخفاء** نفسه خفى، لسببين على الأقل:

أولا فإنه «بينما يكون البدن - بمعنى ما - هو أشدّ ما له حضور فى حياتنا إلزامًا وتقييدا بقيد يستحيل الإفلات منه، فإنه أيضا متسّم جوهريا بالغياب.» (Leder 1990 ص 1)(13). «البدن لذاته»، من حيث إنه مركز مجال الإدراك... المركز الذى لا يتم إدراكه، ومركز مجال الفعل... المركز الذى هو غير قابل للاستخدام؛ هو بحكم طبيعته نفسها «خفى» (BN ص 324). على وجه الدقة فإن وعينا بالأشياء فى المجال الإدراكى، هو وعى غير موضعى بمركز المجال. وبالفعل يعتمد معظم ما نقوم به فى حياتنا، على بقاء هذا الوعى غير موضعى! عندما يكون المرء مستغرقا فى القراءة [بمعنى المطالعة Reading - بما يشكل نقيضا لمراجعة «بروفات الطباعة» Proofreading على سبيل المثال - فإن العلامات السوداء التى على الصفحة، تختفى خلف المعنى؛ وإلا فسيجد المرء نفسه غير قادر على القراءة. وعلى نفس النحو نوعا ما، ففى توجهنا صوب العالم؛ يختفى بدننا. لو كنا واعين وعيا موضعيا بأوصالنا، لوجدنا الحركة العادية السلسة غير المحبَطة، مستحيلة! انظر إلى الصعوبات التى لقيها بريان أوشونسي، القائل إننا نظل ندرك وضع أوصالنا وحركتها، حتى ونحن مضطلعون بـ«ما هو من بين الأفعال أشدها ألفة لنا ونمطية» (O'Shaughnessy 1995 ص 178)، كلعب التنس على سبيل المثال. وهذا الفيلسوف يفهم كلمة «يُدرك» بمعنى «يُعنَى بـ»، أى ما سنجد عند سارتر وصفا له بتعبير «الوعى الإدراكى الموضعى» Positional perceptual consciousnee. مِن ثَمَّ فبما أن أوشونسي يدرك الاعتناء بمفهوم كَمِّى، كما يتضح من قوله: «ليس لدينا فى أى لحظة من اللحظات، سوى ما يكفى من الاَعتناء لكى نتحرك» (المصدر عينه.)، - فإنه يفترض أن اعتناءنا لا بد أن يكون موزَّعا بين أعضائنا وكرة التنس المقترِبة منا: «قدرٌ ما ضئيل» من اعتنائنا لا بد أن يكون موجها صوب حركة اليد أو الذراع، حتى إن كان معظمه - بحُكم هذا التوزيع نفسه - مُستبِقا العضو الذى يتدخل بفعالية.» (ص 179)(14). ولنا أن نفترض أن أى امرئ يعتنى - ولو «بقدر ضئيل» - بوضع أعضائه وهو يلعب التنس، على الأقل سيسىء اللعب!

ثانيا فإن نفس هذا الخفاء خفىّ، مثلما تكون كل ظاهرة - من الظواهر المألوفة والمسلم بها - خفية. علينا أن نوقف عدم اندهاشنا [أى أن ندهش!] لكى نلحظ أيا من هذا على الإطلاق. هكذا أعرب سارتر بالكلمات عن أمرٍ نادرًا ما جُعل واضحا.

ثالثا فإن خفاء «البدن لذاته»، هو خفيّ جزئيا عبر عدم التناقض. وإحدى إستراتيجيات مرلوبونتي لجعلنا نوقف عدم اندهاشنا - بفعل الاستعانة بأمثلة للتناقض - هي وصف حالات العصاب الـمَرَضِى لأولئك الذين فقدوا ملامح «بدنهم لذاته»، من حيث أنه المركز - الـمُسَلَّم به - لوضعهم. ولم يكن إلا قريبًا إلينا فى الزمن نسبيا، ما كان من استيعاب وعى الجمهور لهذه الحالات. وهذا بفضل بيان [طبيب الأعصاب] أوليفر ساكس لحالة مريضته كريستينا، التى - فى معاناتها من حالة حادة من التهاب الأعصاب المتعدد Polyneuritis - وجدت نفسها فجأة غير قادرة على القيام واقفة، إلا إذا نظرت إلى قدميها: «عندما كانت تسعى لتناول شىء ما، أو تحاول إطعام نفسها، كانت يداها تخطئان الهدف، أو تتجاوزانه بجموح. بل ونادرا ما كانت تستطيع الجلوس معتدلة: كان بدنها «يستسلم.»» (Sacks 1985 ص 44). «فى البداية لم تكن تستطيع فعل شىء دون استخدام عينيها، وما أن تغلقهما إلا وتنهار عاجزة؛ فلا يعود منها سوى كومة ملقاة. وحركاتها، المرصودة [بعينيها] والمضبوطة عن وعى، كانت فى البداية خرقاء ومتكلفة.» وتدريجيا... بالمران، «بدأت حركاتها تبدو مهذبة بمزيد من الرهافة، وأكثر رشاقة وقربا مما هو طبيعى (رغم أنها ظلت تواصل الاعتماد تماما على عينيها).» (Sacks 1985 ص 47). وفى حالةٍ مشابهة، بلغ من اضطرار أحد مرضى جوناثان كول وجاك بايار، هو [ذلك الذى يرمزان إليه بالحرفين] IW إلى التركيز بشدة: كان لمجرد العطس - الذى كان يقطع تركيزه - فِعْلُ جَعْلِه يتعثر فى مشيه فيسقط. (Cole and Paillard 1995 ص 250). إن المرضى من أمثال كريستينا و IW، يُثْبِتون - بعجزهم عن ممارسة أفعال الحياة اليومية العادية بلا جهد- أن أفعال الحياة اليومية السلسة تتطلب أن يظل البدن خفيا. رغم أن أبدان أمثال هذين قد تظل لديهم - إلى حد ما - مركز المجال الإدراكى، فإنها لا تعود لديهم بالضبط مركز مجال الفعل. بل وتلح علينا الرغبة فى أن نقول إن هؤلاء المرضى لا يعودون **يملكون** مجالات للفعل. مِن ثَمَّ فإن بُعد حالات مأسوية من هذا القبيل عن ما هو طبيعى، قد يُبرز - على نحوٍ بالغ - ما لأبداننا نحن من وضع طبيعى.

فى الوقت نفسه قد لا يغرينا مشروع بيان التناقض الشديد بين الحالات الطبيعية (حيث يكون بدننا مركز تعاملاتنا اليومية مع العالم... المركز الذى لا يتم إدراكه)، وحالات مثل التى بكريستينا. ولهذا الإحجام - عن التعرُّض لمشروع هذا البيان - كُلُّ

من المدلولين، العام (إذ توجد أمثلة أخرى، حيث قد نستشعر ما هو مفروض علينا من ثنائيةٍ لما هو طبيعى وما هو غير طبيعى... ثنائية صلبة على نحو مصطنع) والخاص، الذى سنلتفت إليه فيما يلى.

البدن كذات، والبدن كموضوع

يسجل ريتشارد شوسترمان أن «مجرد المقابلة» بين ما هو طبيعى وما هو مَرَضى «يحجب كون معظمنا، نحن المفترض كونهم أناسا طبيعيين ومؤدين - بأقصى طاقاتهم - وظائفهم العضوية، نعانى مختلف ضروب العجز والقصور. على سبيل المثال قد أملك القدرة على الكتابة أو على لعب التنس أو على قيادة السيارة، ولكننى أقوم بكل من هذا بأسوأ ما يكون، أو كأخرق.» (Schusterman 2005 ص 166). وقد يكون من المفيد فى هذا المقام، التذكير بمفهوم درو لِدر لـ«اللا ظهور» Dys-appearance الذى يشير إلى نزعة البدن للظهور... لإقحام نفسه، عند الألم أو المرض، ولكن أيضا عندما يتعثر المرء أو يسىء صدّ كرة التنس بظاهر المضرب. أما هيدجر فهو لا يُدِّل على الخفاء كما أشرنا سلفا فحسب، بل كذلك على ضرب خاص من الظهور، تتسم به الأدوات والآلات: عندما تنكسر المطرقة أو تخطئ هدفها، فإنها تداهمنا بـ«وجودها فى المتناول» Presence at hand... بـ«شيئيتها» Its thingness (BT هامش ص 67). ومفهوم اللا ظهور لدى لِدر، مصوغٌ بوضوح على مفهوم هيدجر ذاك (Leder 1990 هامش ص 83)، ويسود «لا ظهور» مماثل فى عملية اكتساب كفاءة تشغيل أداة بمثلما فى عملية تحسين هذه الكفاءة: قبل أن تصير الكفاءة «مندمجة» تماما (ومصطلح «مندمج» Incorporated، هو للِدر: فى Leder 1990 هامش ص 33)... قبل أن تصير القبعة أو مضرب التنس، «مندمجين» داخل البدن (بالمعنى الذى نسبناه إلى مرلوبونتي، أعلاه) فى ممارسة كفاءة تشغيل الأداة، يكون بدنى فى وضع ملتبس، هو كونه جزئيا داخل ما لى من مجالَين أحدهما للفعل والآخر للإدراك؛ لا مركز هذين المجالين فحسب.

سارتر نفسه يُقرُّ بأن بدنى **يمكن** أن يكون شيئا أدركه أنا نفسى أو أستخدمه مثلما أفعل بأداة. لى أن «أرى يدي تلمسان ظهرى، وأشم رائحة عرقى.» (BN ص 304). كذلك يمكننى استخدام أجزاء من بدنى كأدوات، فمثلا يمكننى استخدام يدى تماما مثلما أفعل بمطرقة: «على سبيل المثال، عندما أضع لوزة أو جوزة على يدى اليسرى، ثم أدقُّها

بقبضة يدى اليمنى.» (BN ص 357). وسارتر يذكر ظهور البدن بهذه الكيفية، على أنه «شاذ»! وهذا راجع - فى جانب منه - إلى أخذه على نفسه المباعدة بينه وبين العرف الجارى على الاعتداد بالبدن كـ«أداة تتعامل بها النفس». وهو لا يكرس لهذا أكثر من صفحتين (15). إلا أن سارتر - على اختلاف الآراء - يتمادى فى حماسه للتقليل من أهمية هذه الكيفية لظهور البدن (16).

إنه يذهب - بما لا يسانده التبرير - إلى أن «هذا الظهور للبدن، لا يقدم لنا البدن فى فعله وإدراكه (أى البدن لذاته) بل كموضوعٍ للفعل وللإدراك فحسب.» (BN ص 358). يبدو أنه نسى نفس إدراجه هو للأمثلة التى انتقاها، ومنها ذلك الذى قال عنه: «أضع لوزة أو جوزة على يدى اليسرى، ثم أدقها بقبضة يدى اليمنى.» ففى هذا المثل، لا شك أن اليد اليسرى موضع فعل: هى «تشكِّل جزءا من العالم» (BN ص 357)، وإن كانت اليد اليمنى بالتأكيد فاعلةً هى الأخرى. مِن ثَمَّ فإن هذه الحالات تنم عن الوضع الملتبس للبدن ككلٍّ من ذات وموضوع. وقد قام عالم الاجتماع المتأثر بمذهب الظواهر، نيك كروسلي بعمل مثير للاهتمام. وهذا باستكشافه ما نعته بـ«أساليب البدن الانعكاسية» Reflexive body techniques «التى يكون الغرض الأوَّلِيُّ منها، هو إعادة العمل على البدن بحيث يتم تعديله أو الحفاظ عليه أو «تناوله كموضوع» To thematize it [من كلمة Theme التى تعنى فى الإنجليزية: «الموضوع»] (Crossley 2005 ص 9). وهذه الأساليب هى حالة خاصة مما دعاه عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مارسيل ماوس (Mauss 1935) Techniques du corps («أساليب البدن» [بالفرنسية]، ويُنظر أدناه). إنها تشمل الممارسات - المتكررة بصفة عادية - للحفاظ على البدن: تصفيف المرء شعره بأصابعه، أو استخدامه يديه لوضع دهان مرطّب على وجهه، وكذلك ممارسات التعديل فى البدن، من قبيل ما يُجرَى فى العمليات الجراحية. ورغم أن كروسلى متلهف على تأكيد أهمية الفوارق النوعية [نسبة إلى «النوع»، كمقابل فى العربية لكلمة Gender] والطبقية، ورغم تركيزه على طبيعة هذه الفوارق كأساليب **اجتماعية**؛ فإن هذه الأساليب من منظوره تظهر أننا «فى آنٍ معًا **تَكُونُ** أبداننا، و**نملك** بدنا.» (Crossley 2005 ص 9). وما تقوم به مظاهر البدن التى نسب إليها سارتر الشذوذ، هو بالضبط نفس الشىء.

بالطبع أن سارتر يساند بالكامل، القول «بإننا فى آنٍ معًا، **نكونُ** أبداننا و**نملك** بَدَنًا.»

إلا أنه أحيانا يعبِّر بكلمات قد تبدو داعية إلى الاتهام بنوع من ثنائية «البدن/ البدن»! فى تناول سارتر للمثال الخاص بـ«اللامس إذ يلمس» The toucher touching – والمعتمَد كمثالٍ قياسى – سنجده يقول إننى عندما ألمس يدى اليسرى بيدى اليمنى، فطالما كنت أنا يدى اليسرى؛ فأنا بدن/ ذات، وعندما أشعر بيدى اليمنى وقد لمستها يدى اليسرى، فأنا بدن/ موضوع. لكنه يواصل قائلا: «اللمس والتعرض للّمس: هذان نوعان من الظواهر، لا جدوى من محاولة التوحيد بينهما بإطلاق مصطلح «الإحساس المزدوج» Double sensation عليهما (...) نحن نتعامل مع نظامين للواقع، مختلفين أحدهما عن الآخر جوهريا.» (BN ص 304). وقد يخامرنا الشعور بأن مرلوبونتي يعبِّر عن رؤيةٍ مختلفة تماما، وغير ثنائية. وهذا فى فقرة نصها: «فى الانتقال من دورٍ إلى آخر [من قيامى باللمس، إلى تعرضى لِلّـمس ك.م.]، يمكننى تعريف اليد التى تتعرض لِلّـمس، بأنها تلك التى – بعد لحظة – ستقوم باللمس.» (PP ص 93). هذه اليد، بكون «وضعها الملتبس كلامسة وملموسة، هى إحدى السمات **البنيوية** للبدن نفسه.» (PP ص 95). هذا قد لا يبدو موحيا بأن «البدن كذات» و«البدن كموضوع»، هما «نظامان للواقع، مختلفان أحدهما عن الآخر جوهريا»؛ بل بأن البدن شىءٌ ما، ليس ذاتا ولا هو موضوع؛ وإنما هو «**ذات/موضوع**.» (PP ص 95).

فى الحقيقة أن التوفيق بين هذين الرأيين، ليس مستحيلا: قد يضع سارتر صيغة، وفقا لها تظل الكينونة كذات (القيام باللمس) بالضرورة كينونة كموضوع احتمالى (التعرض للّمس). والكينونة كموضوع (التعرض للّمس) – على الأقل كينونة البدن كموضوع – تعنى الكينونة كذات **احتمالية**. بل وقد يضيف سارتر أن وعيى الموضعى بأننى أتعرض للّمس، هو فى الوقت ذاته وعىٌ **غير** موضعى باحتمالية تعرض اليد لِلّـمس، بحيث إن الدور/ الذات والدور/ الموضوع لكل يد، مرتبطان أحدهما بالآخر ذاتيا. من هذا المنظور: فبينما يستخدم مرلوبونتي كلمتى «الذات» و«الموضوع»، للإشارة إلى **احتمالية** القيام باللمس والتعرض للّمس على التوالى؛ يستخدم سارتر الكلمتين ذاتهما للإشارة إلى **تفعيل** Actualization كل من هاتين الاحتماليتين. هذا يتيح لسارتر الإقرار بأن البدن «ذات/ موضوع»... بأنه نوع من بطة/ أرنب (ينظر الشكل)، ولكنه نوع أنطولوجى [نسبة إلى «الأنطولوجيا»، أى «علم الوجود»].

بطة/أرنب



Duck/rabbit

لكن بينما تُشدد تعبيرات مرلوبونتي على الالتباس (**يمكن أن يُرَى** ما فى الصورة، إما كبطة وأما كأرنب)، فإن سارتر يشدد على استحالة كينونة الموضوع كُلا منهما فى آنٍ معا: الصورة **لا يمكن أن يرى فى نفس الوقت** ما فيها كبطة وكأرنب. مِن ثَمَّ فهذان القولان، القول إن البدن هو معا ذات وموضوع، والقول إن البدن لا يمكن أبدا أن يكون ذاتا وموضوعا فى نفس الوقت: ليسا قولين يستحيل التوفيق بينهما، بل هما قولان يمكن التوفيق بينهما!

هذا على الفور يفند الاتهام بثنائية البدن/ البدن. لكن هذا الحل يبدو مُغاليًا فى التبسيط! فلا وصف سارتر ولا وصف مرلو بونتي، بمفسرٍ تماما لاكتساب كفاءة الآلة وتحسين هذه الكفاءة، أو لأساليب البدن الانعكاسية. لو قمت بمحاولة لتعلم كيفية السباحة، أو لتحسين لعبى بظاهر المضرب فى مباراة التنس، فسيتعسر كثيرا تحديد ذلك **الجزء** من بدنى الذى فى دور الذات، وذلك الذى فى دور الموضوع؛ حتى فى أى من اللحظات بعينها. وإذا عدنا إلى المثال الذى ضربه سارتر باليد اليمنى، المستخدمة لكسر لوزة موضعُها اليد اليسرى: فرغم أن حدسنا المبدئى كان أن اليد اليمنى «ذات»، فإن الأمر أكثر التباسا من هذا: إنها تقوم بدور المطرقة، لتكسر اللوزة التى فى اليد اليسرى؛ ومِن ثَمَّ يبدو أنها معا موضوعٌ (أداة) وذات (مستخدم الأداة). وبالمثل بشأن اليد التى تضع الدهان المرطب على الوجه، والتى هى كلٌّ من الموضوع الجارى استخدامه، والذات التى تقوم بالاستخدام.

ما تظهره كل هذه الاعتبارات، هو أن البدن أشدُّ حتى التباسا مما أقر به سارتر: «البدن لذاته»، مشتبك تماما بـ«البدن الـمُعتبَر شيئا». والحدود - بين مركز مجالى الإدراك والفعل وما بداخلهما من موضوعات - مائعةٌ شيئا ما.

العديد من معالم - أخرى بعد - للبدن المعاش، ينبعث من حياتنا كبشر... مع سائر البشر:

1 - بدن الآخر، موضوعٌ له دلالة وموقع معين: «البدن لذاته»، هو مركز الإدراك والفعل، الذى لا يجرى إدراكه ولا استخدامه. لكن إذا كان بدن «الآخر» موضوعا ذا دلالة، داخل مجالى أنا للإدراك؛ فإن بدنى **أنا** موضوعٌ ذو دلالة داخل مجاله **هو** للإدراك. وانتباهى إلى كونى أُمثِّل موضوعا ذا دلالة على هذا النحو، يشير إلى حالٍ جديد من أحوال وجود البدن (17). ولدى سارتر فى مستهل القسم الثالث من مؤلفه «الوجود والعدم» (BN III.1) وصف مستفيض لهذه التجربة؛ يركِّز على الخزى، وحيث تكون مهمة الخزى إضاءةَ تأكدِنا من وجود «الآخر»، ودلالةِ تعرُّض المرء للنظر صوبه (ينظر الفصل السابع من هذا الكتاب). ووصْف سارتر فى الفصل الذى كتبه عن البدن فى مؤلَّفه «الوجود والعدم» بالغ القصر (BN III.2)، ويركِّز على التجربة البدنية المعاشة التى هى تعرُّض المرء للنظر صوبه. وثمت هذا الوصف الرائع للخجل:

«شعور المرء باحمراره خجلا»... «شعور المرء بأنه يتندّى بالعرق»... إلخ. هذه بعض أوصاف تعوزها الدقة، يستخدمها الشخص الخجول لوصف حاله. ما يعنيه حقا هو أنه - بشدة وعلى الدوام - واعٍ ببدنه، لا على نحوِ ما يكون هذا البدن له؛ بل على نحو ما هو للآخر. كثيرا ما نقول إنَّ الشخص الخجول «محرج من بدنه». فى الواقع أن هذا التعبير ليس صائبا: لايمكننى أن أكون محرجا من بدنى أنا من حيث هو موضوع وجودى. إنه بدنى من حيث هو لـ«**الآخر**»، الذى يحرجنى! أسعى إلى بلوغه... إلى السيطرة عليه، كى أسبغ عليه الهيئة والمسلك اللائقين. لكنه - من حيث المبدأ - بعيد عن متناولى، ومِن ثَمَّ فإن أفعالى على الدوام «عشواء»: أندفع فى مشروعٍ ما، دون أى معرفة على الإطلاق بعواقب اندفاعى. لهذا يكون ما يتجشّمه الشخص الخَجول - عقب اكتشافه عدم جدوى محاولاته تلك - فى سبيل قمع «بدنه الذى للآخر». إنه يتمنَّى «ألا يعود له بدن»... أن يكون «خافيا.»» (BN ص 353).

إن التجربة التى يصفها سارتر فى هذا المقام على هذا النحو الأخّاذ، ستجد صداها لا لدى الخجولين من الناس فحسب بل كذلك لدى من يعانون من المرض العصبى

المعروف باسم «الاختلال اللامظهرى للبدن » Body dysmorphic order، ومن أعراضه انشغالٌ مُوجِع بعيبٍ فى المظهر، لا وجود له أو لا يلقى من الآخرين إلا إغفالا(18). وسارتر نفسه يوحى بأن هذا «التوجّع المستديم»: «يمكن أن يكون له شأن فى أمراض عصبية من قبيل «الإريوتوفوبيا» Ereutophobia» [حرفيا «الذعر من الحمرة»، من الكلمة اليونانية Erythròs التى تعنى «الأحمر»] وهو ذعرٌ مَرَضىٌّ من الاحمرار خجلا. إن هو إلا التحسب الميتافيزيقى المرتعِب، لـ:وجود بدنى للآخرين.» (BN ص 353).

يجوز للمرء أن يظن أن هذا الوصف للخجل، مقصودٌ به وصفٌ - قابل للتعميم - للـ«البدن المعاش للآخرين». ويحق للمرء التساؤل عما إذا كانت التجربة البدنية المعاشة لتعرض المرء للنظر صوبه، هى دائما - وبالضرورة - بهذا الإزعاج الذى يعزوه إليها هذا الوصف(19). ليس كل امرئ خجولا: ينجح البعض - بلاجهد يذكر، فيما يبدو - فى إسباغهم على أبدانهم «الهيئة والمسلك اللائقين»، والبعض لا يبدو أنهم «يتوقون إلى أن يكونوا خافين»؛ بل على العكس ينشدون استعراض أبدانهم أمام الآخرين. ويجدون تجربةَ تعرُّضهم للنظر صوبهم، مدعاةً للّذة.

ما من شك كبير فى ميل سارتر إلى استكمال بحثه أىَّ موضوعٍ بصورٍ لتجارب غير سارة، وإلى استخدام لغة سلبية الوقع؛ لوصف ملامح تجربة ليست بالضرورة سلبية. فى الحقيقة أن سارتر يستخدم بالمثل لغة سلبية، فيما يتعلق بـ«البدن لذاته». فيكتب قائلا إن «غثيانا غائما يستحيل الإفلات منه، هو - على نحوٍ مستديم - يكشف للوعى بدنى.» (BN ص 338). بدءا من هذا، قد يساورنا الشك فى سلامة تكوينه هو النفسى من أى شىء مَرَضى! إلا أن من الممكن فهم هذه الكلمات السلبية الوقع على مستويين، التجريبى والأنطولوجى(20). على سبيل المثال فأحيانا قد يعنى «الغثيان» لدى سارتر ما نعنيه نحن به فى العادة، وهو ما يسميه هو «الغثيان الملموس والتجريبى»؛ الذى يبعثه مثلا اللحم الفاسد أو مرأى الفضلات. وعلى مستوى آخر، لا يعدو الإشارةَ إلى انتباهنا الضمنى إلى ما لدينا من «بدن لذاته»؛ سواء كان هذا الانتباه مصدر سرور أو لم يكن (ينظر BN ص 338-339). على المستوى الأنطولوجى، يصف الغثيان بعدا أنطولوجيا للبدن لا يمثل الغثيان التجريبى له إلا واحدا من مظاهره المميزة. وعلى نحوٍ مماثل، فإن

استخدام سارتر لكلمة «الاغتراب»، فيما يتعلق بـ«البدن المعاش للآخرين» (BN ص 353) هو على المستوى التجريبى، للإشارة إلى انتباه المرء إلى تعرضه للنظر صوبه، انتباها محرَجا أو مذعورا. وعلى المستوى الأنطولوجى، يعنى «الاغترابُ» الانتباهَ - الذى يستوى أن يكون مدعاة للّذة أو لا يكون - إلى تعرض المرء لنظر «آخر» صوبه. ولا ننسيَنَّ أن الجذر اللاتينى لكلمة Alien [التى تعنى فى الإنجليزية «الغريب» (أو «الأجنبى») ومنها كذلك كلمة «الاغتراب» Alienation] هو Alius ، والذى لا يعنى فى اللاتينية سوى «الآخر».

2 - فى الفصل الذى كتبه عن الحرية [فى مؤلَّفه «الوجود والعدم»] يتوسع سارتر فى واحد من معالم البدن الإنسانى يبدو أنه لم يحظ من قبل - فى الفصل الخاص بالبدن ثمّت - بمعالجةٍ تُفَصِّل التعرف عليه، فيُلقِى الضوء على ما يسميه «الأساليب الجماعية» Collective techniques؛ التى «تقرر انتمائى إلى تكتلات». من بين هذه التكتلات، الجنس البشرى: «تعريف الانتماء إلى الجنس البشرى، هو استخدام الأساليب المبدئية وشديدة العمومية: معرفة كيفية المشى... معرفة كيفية التناول باليد.» (BN ص 512). كذلك توجد تكتلات أقل حجما، تُملِى الطرق المحددة التى بها أمشى وأمسك بالأشياء وما إلى هذا: «استحقاق المرء الانتساب إلى إقليم السافوا الفرنسى، لا يكون بمجرد سكنى وديان السافوا المرتفعة. إنه - من بين مئات من الأمور الأخرى - ممارسة رياضة الانزلاق على الثلج فى الشتاء، واستخدام الانزلاق كوسيلة انتقال. ثم إنه بالتحديد الانزلاق على الطريقة الفرنسية، لا على طريقة «آرلبرج» [النمساوية] أو النرويج. والواقع أن نفس المنحدر سيبدو أشد وعورة أو - على العكس - أهون، وفقا لما إذا كان ممارس الرياضة قد اعتمد المنهج النرويجى: الأفضل للمنحدرات الهينة، أو الفرنسى: الأفضل للمنحدرات الوعرة، بالضبط مثلما يبدو نفس المرتقى أكثر وعورة أو أقل لقائد الدراجة؛ وفقا لما إذا كان سيفرض على نفسه ضبط «نقلة السرعة» Gear على وضع «المحايد» أو على وضع «المنخفض».» (BN ص 513).

لو كان وصف المنهج الفرنسى للانزلاق على الجليد أكثر تفصيلا، لأمكن أن تكون هذه الفقرة بقلم مارسيل ماوس، الذى حضر سارتر ومرلوبونتي محاضراته فى «الكوليج دى فرانس» (Hayman 1987 ص 237). هذا وإن كنت لا أدّعى - فى هذا المقام -

وجود أى تأثر من سارتر بمارسيل ماوس(21)، فإن فى هذه السطور مثالا كلاسيكيا على واحد من «أساليب البدن» Techniques du corps لدى ماوس (Mauss 1935)، وهو مصطلح استخدمه ماوس للإشارة إلى الطرق التى بها تؤثر الثقافة فى الطريقة التى يمشى بها الناس ويَغْدون ويسبحون. وانشغال سارتر فى الفصل الذى عن الحرية، هو إظهار كون الأساليب الجماعية عموما - بما فيها اللغة على سبيل المثال - تكتسب وجودها وتُبقى عليه، بفعل تفاعل جدلى بين الأفراد والمجتمع؛ بحيث لا يحدُّ الآخرون - مِن ثَمَّ - حرية الفرد. لكن بهذا المثال المتخذ من البدن مَرْكزا، يُقرّ سارتر - متفقا مع ماوس [ومخالفا المشددِّين على التمييز بين «الطبيعة» Nature و«الثقافة» Culture، كما يفعل كلود ليفى شتروس] - بقدرة البدن الجوهرية على أن يكون «معًا طبيعيا تماما، وثقافيا تماما.» (Casey 1998 ص 208).

3 - فى الفصل الذى كتبه سارتر [فى القسم الثالث من مؤلفه «الوجود والعدم»] بعنوان «العلاقات الملموسة بالآخرين» (BN III. 3ii) يجرى بحثا مستفيضا - ذاعت شهرته - فى الرغبة الجنسية، التى يُعرِّفها بأنها «مسعاى الأصلى لتملك ذاتية الآخر الحرة، من خلال «موضوعيته من أجلى» (BN ص 382). فى رأيه أن أيًّا من الرغبة الجنسية والنفور من الجنس، ليس «مجرد حادث طارئ ملازم لطبيعتنا الفيزيولوجية»؛ بل «بنية أساسية لـ«الوجود للآخرين» (BN ص 383-384). أحيانا تقارَن الرغبةُ، بالجوع أو بالظمأ: مثل الجوع، توجد للرغبة مظاهر فيزيولوجية. لكن بينما يكون «الجوع هو التجاوز الخالص للحقيقة البدنية الواقعة، إذ يفرّ منه الذى لذاته صوب ممكناته، أى صوب حالة بعينها من «جوع تم سدّه» A certain state of satisfied hunger» (BN ص 387)، فإن الرغبة الجنسية «تورطنى»: «المرء يكف عن أن يفر من هذه الحقيقة البدنية الواقعة»، و«ينـزلق صوب ارتضاءٍ سلبى للرغبة». مِن ثَمَّ فإن «الرغبة ليست الكشف عن بدن «الآخر» فحسب، بل والكشف عن بدنى أنا.» (BN ص 388).

والتعبير عن الرغبة الجنسية - وهو تعبير يقارنه سارتر بالتعبير عن الفكر باللغة - هو الملاطفة Caress: «بملاطفة «الآخر»، أجعل بدنه يولد بحكم ملاطفتى... تحت أصابعى: [أنا ك.م.] استولد Incarnate «الآخر». (BN ص 396). «بكل ملاطفة من الملاطفات، أخبُر جسدى أنا وجسد «الآخر» من خلال جسدى، وأنا واعٍ بأن هذا

الجسد الذى أحسّه وأتملكه عبر جسدى، هو «جسدٌ حقّقه الآخر»، بل إن **العالَم** بأكمله يتبدل، وكذلك صلة بدنى بالعالم: لا يعود بدنى بعد، مركز مجالٍ للموضوعات... ذلك المركز الذى لا يتم استخدامه، لِمجالٍ من الموضوعات المُهيَّئة للاستخدام، [بَلْ]: «إن اتصالا بينى وبينها [الموضوعات]، هو **ملاطفة**.. فى إدراكى المشحون بالرغبة، أكتشف شيئا ما؛ كأنه جسدٌ من الموضوعات: دفء النسيم... نسمة الريح... أشعة الشمس المشرقة... إلخ. كلها حاضرة لدى على نحو ما، ككاشفةٍ جسدى؛ بواسطة جسدها [جسد الموضوعات ذاك].» No longer is my body the unutilizable centre of a field of objects to be utilized: 'A contact with them is a caress... in my desiring perception I discover something like a flesh of objects... the warmth of air, the breath of the wind, the rays of sunshine, etc.; all are present to me in a certain way, as... revealing my flesh by means of their flesh' (BNص392).

إن كونى أخبر بدنى أنا كجسد، هو بالغ الاختلاف عن كونى أعيشه من حيث أنه مركز مجالَى الإدراك والفعل؛ الذى لا يتم استخدامه. وكونى أخبر بدن «الآخر» كجسد، هو بالغ الاختلاف عن إدراكى لهذا البدن من حيث أنه مركز من هذا القبيل. ورغم أن سارتر يصر على كون الرغبة الجنسية - على هذا النحو الذى جرى وصفها به - هى علاقةٌ مُخادَعة، فقد يتبادر إلى الظن أنه على العكس، تعبِّر جملته «تجسدٌ متبادَلٌ مزدوج» A double reciprocal incarnation (BN ص 391) عن لحظة تشابكٍ أصيلٍ على الأتم.

إذن فإن البدن برغم أنه شىء، هو كذلك ليس **مجرد** شىء. إن ذاتيته وموضوعيته تمتزجان بطرق معقدة، وعلاقاته بأبدان الآخرين - وهى بدورها امتزاجات بين الذاتية والموضوعية - تجلب مزيدا من الالتباسات والتعقيدات.

التحيزات الفكرية، بشأن البدن المعاش

الفلاسفة المندرجون فى فئات ليس من بينها فئة «الفنومنولوجيين»، يغلب عليهم أن يصفوا - واهمين - الخبرة بـ«بدن الآخر»، بأنها خبرة بشىء فيزيولوجى أو تشريحى أو مادى (ينظر الفصل السابع من هذا الكتاب). كذلك يغلب عليهم تجاهل خبراتنا بأبداننا

نحن. فى هذه الحالة فقد يكفى لتفسير إغفالهم البدن المعاش، كونه خفيا فى الحياة اليومية العادية. لكن عندما يحدث أن تتبادر أبداننا - على أى نحو - إلى أذهانهم، فإن ما يغلب عليهم هو معاملتها كموضوعات. وهنا قد يتوجس المرء من فعل التحيزات الفكرية

رغم أن «البدن لذاته» هو «**مُعاش**، وليس معروفا» (BN ص 324)، ففى تلك المناسبات النادرة التى تشهد جعل بدن المرء موضوعا فى النصوص الفلسفية، يغلب تناوله كموضوع للمعرفة: يكون التركيز المعتاد، على معرفة الحركة والتهيؤ المكانى للأطراف بالنسبة إلى أحدها الآخر، أو بالنسبة إلى سائر الموضوعات. وعندما يُقرّ الفلاسفة الأنجلوأمريكيون بـ«عدم التناظر بين ضمير المتكلم وضمير الغائب» السالف ذكره أعلاه، فعلى نحوٍ لا يفتأ يُستعاد، تتم مطابقته بأنماط خاصة من الإدراك، أو بمواصفات إدراكية خاصة يبتكرها هؤلاء الفلاسفة. وهم سيقولون إنه من خلال «أحاسيس بالحركة»(22) تكون معرفتنا بأننا نتحرك، أو إننا نعرف أوضاع أطرافنا وتوجهات أبداننا بفضل «الإدراك الذاتى» Proprioception [من الكلمة اللاتينية Proprius التى تعنى «ما للمرء» أو «ملك المرء»، و Perception التى هى - بالطبع - الإدراك]، وهو حاسة سادسة يُفترض وجودُها؛ تضاف إلى الحواس التقليدية الخمس (النظر والسمع واللمس والذوق والشم)(23).

فلنعد إلى النظر فى حالة مريضة ساكس، كريستينا: التى لا يعود بدنها (وفقا لتشخيصنا المستوحى من مذهب الظواهر)، هو بالضبط مركز مجال الفعل لديها، والتى يكاد يصح القول عنها إنها لم يعد لديها مجال للفعل. ورأى ساكس النهائى مختلف بعض الشيء: إنه يؤكد أن كريستينا قد فقدت قدرتها على الإدراك الذاتى... أنها «عاجزة عن الإدراك الذاتى». ومفهوم الإدراك الذاتى هذا، هو من بين تلك المفاهيم التى تعلق بها كثير من الفلاسفة وعلماء النفس. يبدو أن هذا المفهوم يتيح إمكان القول لا بإننا **نعيش** وضع بدننا وتوجهه، بل بإننا **نعرف** أين هى أطرافنا - وأننا محتفظون بتوازننا - بفضل الحواس، وفى العادة السادسة منها: «الإدراك الذاتى». لكن إذا فقدنا هذه، فإننا عندئذ بحاجة إلى استخدام حواسنا الأخرى. ومع هذا فإننا إن ألححنا على هذه القصة، فسيتعسر جعلها ملائمة للظاهرة.

ما يدل على أن هناك غرابة - شيئا ما، ليس إلا - بشأن الإدراك الذاتى كمواصفة للحس، هو أنها لم «تُكتشف» قبل القرن التاسع عشر. وقد دعاها [عالم وظائف الأعصاب البريطانى] تشارلز سكوت شرينجتون - المنسوب إليه الفضل فى هذا الاكتشاف - «حاستنا السرية»، وساكس يدعوها «حاستنا المخبوءة» Sacks 1985 ص 42). وكول وبايار يعزوان اختباءها لا إلى شيء غير عدم انتباه أولئك الذين غابت عنهم (Cole and Paillard 1995 ص 246). لكن ساكس يشير إلى عمليات تلك الحاسة باعتبارها «تلقائية ولاواعية» (Sacks 1985 ص 42). رغم هذا فبما أن الإدراك هو من مواصفات الوعى، فبالتالى توجد غرابة فى نفس فكرة **الإدراك** تلقائيا وبلا وعى.

وكذلك قد يستوقفنا تعليق كريستينا نفسها على تفسير ساكس لحالتها: «هذا «الإدراك الذاتى»، هو مثل عينى البدن... [مثل] كيفية رؤية البدن لنفسه. وإذا ذهب - مثلما ذهب فى حالتى - **فكأنما يكون البدن أعمى.**» على هذا النحو تفكر هى... «إذن فإن على أن أراقبه... [أن] أكون عينيه.» (Sacks 1985 ص 46). وخلاصة تعليقها هى أن الإدراك الذاتى ليس مجرد مواصفة حسية أخرى: إن مقصدها هو أنها **هى** ترى وتسمع وتذوق وتشم، لكن بدنها هو الذى يدرك ذاتيا، أو كان يفعل هذا؛ قبل الكارثة التى حلت بأعصابها. بالمثل فجدير بالملاحظة أن بدن كريستينا لا يصير لها موضوعا للإدراك، إلا بعد فقدانها قدرتها على الإدراك الذاتى. بالإضافة فإنها - متى صار بدنها موضوع إدراك - باتت خبرتها بنفسها، على أنها «بلا بدن» Disembodied، (ومِن ثَمَّ عنوان «دراسة الحالة» التى أجراها ساكس: «السيدة التى بلا بدن The disembodied lady)، أى أنه عندما يصير بدنها موضع إدراك، فإنه لا يعود بدنا/ **ذاتا** على وجه التمام... لا يعود **هى**.

لقد أراد الفلاسفة بـ«الإدراك الذاتى»، الإجابة على سؤال «كيف نعرف وضع أطرافنا وتَوَجُّه بدننا؟». ومن أول نظرة، يبدو هذا المفهوم مصوغا بعناية لكى يؤدى هذا الغرض. إلا أنه يبدو أن الظواهر نفسها لاتستجيب لهذا الفهم! إن كل صعوباتنا تتلاشى إذا قلنا - مثلما يفعل معتنقو مذهب الظواهر - إن من طبيعتنا أن **نعيش** أبداننا، لا أن نعرفها، وإن ما هو معاق لدى كريستينا، ليس إلا هذه القدرة على أن تعيش بدنها. من هذا المنظور نجد أنه لم يكن سوى التحيز لصالح الدراية ضد الحياة، الذى أدى بالفلاسفة إلى سؤالهم «كيف نعرف؟»، فإلى تمسكهم بمفهوم الإدراك الذاتى؛ باعتباره الإجابة.

هناك اتجاهات أخرى كثيرة تم صوبها الامتداد بتحليل سارتر للبدن المعاش وإثراءُ هذا التحليل، وما زال ممكنا أن يتم هذا الامتداد والإثراء. وهو بالفعل قد انتقل بنا إلى ما يتجاوز الفكرة التى عن البدن الآدمى كشىء فيزيولوجى أو تشريحى أو مادى، وسار شوطا بعيدا صوب تقويض التحيز الذى لصالح الدراية ضد الحياة؛ حتى كدنا لا نعود نستطيع التَثَبُّت.

فى هذا الفصل رأينا أن البدن المعاش هو مركز مجالَى الأدراك والفعل. وفى الفصل التالى نكتشف أن هذين المجالين لا ينفصل أىٌّ منهما عن الآخر، ونستكشف الحياة/ المكان؛ التى يؤسسها هذان المجالان.

هوامش الفصل الخامس:

1 - فى الوقت نفسه فإن إخفاء سارتر معالجته الرئيسية لموضوع البدن، فى القسم الخاص بـ«الوجود للآخرين» - وبعثرته جوانب أخرى له فى مواضع أخرى - يتطلب تفسيرا: أمن المحتمل قدرٌ ما من الـمُخادَعة؟!

2 - بخلاف فلاسفة اللغة الإنجليزية الذين يواصلون - عن وعى - الأخذ بالعرف الفنومنولوجي، توجد كذلك استثناءات أخرى. هذه الاستثناءات تشمل جاريث إيفانز فى [عمله الوارد فى ثبت المصادر برمز]Evans 1982، وجون كامبل فى [عمله الوارد فى ثبت المصادر برمز] Campbell 1995، والمؤلفين المشاركين فى المجلد الذى اشترك فى تحريره جوزيه برميوديز وأنتوني مارسيل ونومي إيلان: [والوارد فى ثبت المصادر برمز] Bermudez et al.. ولنا كذلك أن نُذكر بالبحث الذى جرى مؤخرا فيما يسمى بـ«المعرفة المُتجسِّدة» Embodied cognition (على سبيل المثال من قِبَل جون هوجلاند فى [عمله الوارد فى ثبت المصادر برمز] Haugeland 1995، وآندى كلارك فى [عمله الوارد فى ثبت المصادر برمز] Clark 1998)، وحيث التشديد على مفاهيم من قبيل «الانطمار» Embeddedness و«التفاعلات المتواصلة بين فواعل المكان» Ongoing agent-environment interactions . ويظل كثير من هذه المفاهيم مقترنا برؤيةٍ للبدن كموضوع، ولهذه التفاعلات باعتبارها سببية.

3 - فى الحق أنه قد اعتيد تفسير مشكلة الذهن/ البدن باعتبارها «المسألة المتعلقة بالصلة بين الظواهر العقلية والحالات المادية للبدن، وتلك التى للمخ على وجه التخصيص.» (McGinn 1997 ص 17). مِن ثَمَّ فإن مشكلة الذهن/ البدن قد قد تحولت إلى مشكلة الذهن/ المخ.

4 - وهذه الصعوبات تتفاقم عندما يُنحّى البدن لصالح المخ: «كيف يمكن لهذه العصارة الرمادية داخل جمجمتى، أن تكون واعية؟» (Searle 1984 ص 15).

5 - قد تبدو هذه الملحوظة كأنها تُغرى بتقبُّل شكل ما من أشكال السلوكية: إنْ فُهِم السلوك كمجرد حركات بدنية، فإن صعوباتنا لا تتلاشى. فإن أريد لها هذا، وجب أن يُفهم السلوك كفعل؛ أى كذى علاقة داخلية بالوعى. يُنظر الفصل السابع من هذا الكتاب.

6 - ليس هذا مقصد سارتر فى الفقرة الواردة فى ص 303 من [مؤلَّفه «الوجود والعدم» الترجمة الإنجليزية المشار إليها فى ثبت المصادر برمز] BN: إن انشغاله ثمت هو المجهود المُضَلِّل لـ«توحيد وعيى لا بالبدن الذى لى انا بل بذلك الذى للاخرين.» وفى رأيى أن سارتر يتخبط داخل ما اختاره لنفسه من مصطلحات: استخدامه لكلمة «الموضوع» Object شديد التشوُّش، فهو يجمع بين معالم للبدن يراها سارتر نفسه متميزة بعضها عن بعض بصفة جذرية. وسارتر حريص على عزل المعنى الذى به يكون بدن «الآخر» موضوعا ذا دلالة ومرقع، ومِن ثَمَّ مختلفا بصفة جذرية عن مجرد الأشياء، بمثلما عن الموضوعات الفيزيولوجية والأدوات. ومع هذا تشمل كلمة «موضوع» كل هذا!

7 - يُرجع إلى جاريث إيفانز، الذى يرصد كون كثير من الخواص البدنية تُظهر ما يُسمّيه - على نهج جالن ستروسن - «الحصانة من الخطأ، بفعل إساءة التعرُّف» Immunity to error through misidentification. وكما يسجِّل جاريث إيفانز فإن «كثيرا من الفلاسفة يعطون الانطباع الخاطئ للغاية بأن معرفتنا برضانا عن الخواص الذهنية» هى وحدها التى تبيح هذه الحصانة. (Evans 1982 ص 216).

8 - فى الحق أن المثل الذى يضربه كولن ماكجن فى هذه الفقرة - وهو الصداع - قد نُدركه بسذاجة كمثال آخر رائع لإظهار البدن تباينا بين ضمير المتكلم وضمير الغائب! فى هذا المجال يوجد الكثير من التحيزات الفكرية. يُنظر لنا [كاثرين موريس: عملنا الوارد فى ثبت المصادر برمز] K. J. Morris 1996b.

9 - يُرجع إلى زافييه موناستريو، الذى يظن - عن خطأٍ، فى رأيى - أن سارتر يستبعد هذا من بين المعالم على نحو قاطع. (Monasterio 1980). هذا هو الـمَعْلَم الذى يشير إليه سارتر عندما يُعرِّف أحد طرفى واحدة منَ الثنائيات الأساسية فى الواقع الإنسانى، بأنه «الوجود فى وسط العالم» 'Being-in-the-midst-of-the-world'. وبالإضافة فإن هذا المَعْلَم، واردٌ لدى سارتر فى بيانه عن الحرية (ضمنًا): الحرية هى الممكن الوحيد فى «عالَم مُقاوِم»، ولكن العالم لا يمكن أن يُقاوِم إلا إذا كان البدن يُقاوِم، علىَ سبيل المثال فإن جدران الزنزانة ليست مُعوِّقا لهروبى من السجن إلا من حيث أنّ بدنى هو على نحوٍ يجعله غير قادر على المرور من خلال تلك الجدران، لا غير.

10 - أُرجِئ المعالجة المُفصَّلة لبدن «الآخر» - أو للـ«الآخر كموضوع» - إلى موضع لاحق من هذا الكتاب، هو الفصل السابع.

11 - يبدو مدهشا أن هيدجر نفسه لم يدرك الحاجة إلى بحث البدن في مُؤلَّفه «الوجود والزمان».

12 - في هذا المقام يرمي سارتر إلى مقصد مُوازٍ جزئيا: العوينات أو العدسات المُكبِّرة «يمكن أن تُقارِب البدن حتى تكاد تذوب فيه... [إنها ك.م.] تغدو - إن صحّ التعبير - بعضا من أعضاء الحواس الإضافية A supplementary sense-organ (BN ص 329). والأمثلة التي يضربها مرلوبونتي، تتعلق بمفهوم «العادة» Habit على نحوٍ أكثر تفصيلا؛ وهو مفهوم ليس له نصيب من التطوير عند سارتر.

13 - في دراسة فنومنولوجية بعنوان «البدن الغائب» The Absent Body سرعان ما أصبحت - عن صواب - مرجعا مُعتمدا، قام درو لِدر سنة 1990 بتنمية مفهوم «خفاء البدن لذاته المُعاش» The invisibility of the lived body-for-itself، في عدد من الاتجاهات.

14 - بل إن أوشنسي يُبلغنا بأننا لا نتنبه إلى أطرافنا، بل إلى تمثُّل Represntation لأطرافنا تلك؛ في ما لدينا من «صورةٍ للبدن» 'Our 'body image.

15 - «إذا ما أدركت بدني كآلة... فلسيكون محتاجا إلى آلة لإعماله»، مما يعني إما الارتداد من النتائج إلى الأسباب إلى ما لا نهاية، أو «[تلك] المُفارقة [التي هي]: «آلة مادية تتصرَّف فيها نفسٌ»، والتي... تتسبب في سقوطنا في شكوكٍ يصعب الإفلات منها.» (BN ص 321). وللمرء أن يتصوَّر مرلوبونتي مُعتمدًا إستراتيجيةً ذكر [حالات] المرضى بإصابة عصبية، الذين يَخبُرون دائما أبدانهم كأدوات (يُنظر على سبيل المثال Cole and Paillard 1995).

16 - بل إن سارتر يشير إلى قدرتنا على إدراك بدننا وعلى استخدامه، باعتبارها من «غرائب» تكويننا A «curiosity» of our constitution (BN ص 357)... باعتبارها قدرةً نمتلكها على نحو طارئ تماما.

17 - هذا وإن توصيف سارتر للـ«البدن للآخرين» المُعاش، يركِّز على انتباه المرء إلى كونه يُنظر إليه كموضوع نفسي A psychic object. وفي الإمكان المزيد من التنمية لهذا التوصيف بفعل تناول تجربة كون المرء يُنظر إليه كموضوع فيزيولوجي... ما يسمّيه ميشيل فوكو النظرة الطبية The medical gaze.

18 - يُنظر Philips 1996. ونحن [كاثرين موريس] نربط الاختلال اللامظهري للبدن، بهذا البعد من بين أبعاد البدن المُعاش عند سارتر. وهذا في عملٍ آخر لنا هو [الوارد في ثبت المصادر برمز] Morris 2003.

19 - يُنظر Dillon هامش ص 137 أو 137f وسوف نطرح نحن [كاثرين موريس] سؤالا مُوازيا عن الخزي، في الفصل السابع من هذا الكتاب.

20 - يُنظر تمييز هيدجر بين الـ«موجود كشيء» Ontic والـ«عالِم بوجوده» Ontological.

21 - يتعرض سارتر على نحو مُطوَّل لأشهر بحوث مارسيل ماوس «الهبة» The gift (وخاصة في [عمله الذي نشر سنة 1983 - أي بعد موته - بعنوان Cahiers pour une morale، والمشار إليه في ثبت المصادر برمز] NE[اختصارا لـ Notebooks for an Ethics]. لكن لم يتسنّ لنا [كاثرين موريس] العثور على إشارة واضحة - فيما كتبه سارتر - إلى مفهوم ماوس عن «أساليب البدن».

22 - بالفعل يعتدّ سارتر بفكرة [الفيلسوف الفرنسي في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر] مين دي بيران Maine de Biran، عن إحساسٍ بمجهود، ينبؤنا عندما نكون فاعلين. وسارتر يذهب إلى أننا « لا يكون لنا على الإطلاق أي إحساس بالمجهود... نحن ندرك المقاومة الصادرة من الأشياء. ما أدركه عندما أريد رفع الكوب إلى شفتي، ليس مجهودي [للقيام بفعل الرفع هذا] بل ثقل الكوب.» (BN ص 324).

23 - لا سارتر ولا مرلوبونتي يتعرض بالتفصيل لمفهوم الإدراك الذاتي. وإن كان مسعى مرلوبونتي في بحثه، يتعلق فعلا بفكرة صورةٍ للبدن A body image قد تؤدي دورا مشابها (PP الفصل الثالث من القسم الأول أو I.3). ويبحث مرلوبونتي للموضوع، هو نقدٌ لمفاهيم علماء النفس المعاصرين لصورة البدن: على سبيل المثال يحاول علماء النفس التجريبيون رؤيتها كنوع من تنسيق للصور المستمدة من «الانطباعات الحركية والمفصلية» Kinaesthtic and articular impressions التي تتابع التغيرات الموضعية لأعضاء البدن (يُنظر لنا [كاثرين موريس: عملنا الوارد بيانه في ثبت مصادر الكتاب برمز] K. J. Morris 1992). إلا أن هذه النتيجة التي يتم الخروج بها من مبحث «الإحساسات»، ليس في إمكانها - على سبيل المثال - تفسير كيفية انتقال المعرفة من الجانب الأيمن للبدن إلى الجانب الأيسر منه... مثلا في حالة الجهد الأدنى المُتطلَّب لتحريك «نقلة السرعة» في السيارة إلى

الجانب الآخر عند الانتقال من قيادة سيارة ذات مِقْوَد على الجانب الأيسر إلى أخرى ذات مِقْوَد على الجانب الأيمن [مثلما في إنجلترا وقبرص]. هذا يعنى أن كلتا اليدين يجب أن تنشغلا ككُلٍّ فى «هدف بدنى شامل.» A comprehensive bodily purpose (PP ص 98-99). لكننا لسنا كذلك قادرين على التفكير فى صورة البدن «فكريا» Intellectualistically ... كنوع من تمثُّل عقلى يستخدمه المرء لكى «يخطط للعلاقات المكانية بين مختلف أعضاء بدنه» (Campbell 1995 صَ11) أو يتنبه إليه لكى يتابع حركة أطرافه (O'Shaughnessy 1995). وقد آثر البعض تعبير «خطة البدن» The body schema بدلا من تعبير «صورة البدن» The body image. وكان من بين أسباب هذا، استهدافهم النأى بأنفسهم عن هذه التفسيرات التجريبية والفكرية (ومنهم على سبيل المثال شون جالاجر فى [عمله الوارد فى ثبت المصادر برمز] Gallagher 1995. وعند مرلوبونتي يَعنِى التعرضُ بالذكر لما يسمى بالفعل «صورة البدن»، التعرضَ بالذكر للبدن «مُستقطَبا بمهامه... باستجماعه نفسه سعيا إلى أهدافه: فى النهاية فإن صورة البدن هى طريقة للإقرار بأن بدنى هو «فى العالم.» (PP ص 101).

الفصل السادس

الحياة / المكان

على نحو ما شهدنا فى الفصل السابق، فإن البدن الـمُعاش هو المركز لكلٍّ من مجالَى الإدراك والفعل. والمكان الذى يشكله هذان المجالان - المكان «الذى هو أصلا منكشفٌ لى» (BN ص 322) - هو ما يسمَّى أحيانا «الحياة/ المكان» Life-space. وسارتر يسمّيه «المكان الحقيقى للعالم» The real space of the world ([الترجمة الإنجليزية لمؤلف سارتر «الوجود والعدم» والمشار إليها فى ثبت المصادر برمز] BN ص 308).

مثل البدن الـمُعاش، فإن الحياة/ المكان مألوفة تماما؛ إلى درجة كونها غير مرئية! إنْ سُؤلْنا «ما هو البدن الإنسانى؟» فإننا خليقون بأن نقول إن البدن موضوع تشريحى أو «فيزيولوجى» [متعلق بـ«الفيزيولوجيا»، أى «علم وظائف الأعضاء»] أو مادى، ومِن ثَمَّ ننسى - إذْ طولبنا بهذا التدقيق فى شىء خبرناه كمجرد طبيعةٍ لنا - خبراتنا الطبيعية بأبدان أقراننا من البشر بل وببدننا نفسه. وعلى نحو مماثل، فإن السؤال عن «ما هو المكان؟» (حتى إن أوضحنا أننا لا نعرض لذكر المكان الخارجى: «الفضاء» الذى هو موضوع علم الفيزياء الفَلَكية، بل عن المكان الذى فيه يكون إدراكنا وفعلنا [تُنظر ملحوظات المترجم فى مطلع الكتاب]) خليقٌ بجعلنا نفكر بمصطلحات المحاور والإحداثيات - التى فى الخرائط مثلا - وننسى كل شىء عن كيفية خبرتنا الفعلية بالمكان، وبالمواقع المكانية، وبالأشياء التى نلاقيها فى تلك المواقع المكانية. على سبيل المثال فإننى أحدد موقع القدح الذى أشرب فيه القهوة، لا بالطول والعرض والاتجاه بالنسبة للبوصلة بل باعتباره هنا ليس إلا (إذْ أتخيّل أننى أسعى بيدى إليه). وعلى نفس النحو الذى فى هذا المَثَل: فإن هذا الموقع المكانى هو - عادةً - فى سياق مشروعٍ ما ، كمشروع تناول شىء من الكافيين لاكتساب الطاقة على القيام بفعلٍ معين. وكما يَصوِّر هذا المثل بشكل مصغّر، فبرغم أننى كنت أورد ذكر «مجالَى» الإدراك والفعل بصيغة الـمُثنَّى؛ فإن فى هذا بعض

التضليل: فما هذان المجالان سوى نفس المجال! وعلى حد قول سارتر فإنه «يستحيل التمييز بين الإدراك والفعل.» (BN ص 322)، أى أن الاثنين مرتبطان أحدهما بالآخر بعلاقة داخلية.

وتوصيفات سارتر للحياة/ المكان ولموضوعات الإدراك داخل الحياة/ المكان، ترتكز بشدة على علم نفس الجشطلت(1). ورغم أن الفنومنولوجيين دأبوا على انتقاد بعض نظريات الجشطلت، فإن كثيرا من التوصيفات الجشطلتية هى بالمعيار الفنومنولوجى أكثر دقة بكثير من تلك التى قام بها الأسلاف من التجريبيين. وبعض المصطلحات الواردة فى التشبيهات الجشطلتية تلك، تتماسُّ بأمور مهمة من الناحية الفنومنولوجية. ولنبدأ بتوصيف سارتر للحياة/ المكان: فى هذا التفسير يرد ضمنًا مفهومٌ بعينه للموقع المكانى للموضوعات داخل الحياة/ المكان. وهذا مُقرَّر لا بإحداثيات خريطةٍ، بل بالنسبة لـ«محاور للدلالة العملية» (BN ص 321). وعلى يدى مرلوبونتي يتم مزيدٌ من البلورة لوصف سارتر. كذلك يعيننا هذا الذى قام به مرلوبونتي، على أن نرى بمزيد من الوضوح معنى القول إن البدن الـمُعاش هو مركز الحياة/ المكان. وتوصيفات سارتر للموضوعات التى تتم ملاقاتها فى الحياة/ المكان، ترتكز على كلٍّ من علم نفس الجشطلت وفكر هيدجر، وتلقى الضوء على الدعوى بوجود علاقة داخلية بين الإدراك والفعل.

التوصيفات الفنومنولوجية للحياة/المكان

يصف سارتر الحياة/ المكان بأنها «نسبية المكان» Hodological، وهو مصطلح يقر سارتر بأن مبتكره هو عالم نفس الجشطلت كورت لِفين(2). هذا المصطلح مُشتق من لفظ Hodos اليونانى، الذى يعنى «الدرب» أو «الممر». كان لِفين قد استمد كثيرا من مفاهيمه الأساسية الواردة فى توصيفاته للمكان النسبى Hodolgical space (تلك المفاهيم التى من قبيل «القوة الموجِّهة» و«المنطقة» و«الطريق» و«المجال»)، من فرع «الطوبولوجيا» من الرياضيات: ذلك الفرع الذى لم يكن عندئذ قد اكتمل بعد، وهذا - من ناحية ما - بهدف إقامة علم النفس ذاته على أسس علمية أشد متانة (Levin 1936: المقدمة)؛ ومِن ثَمَّ سمى كورت لِفين منهجَه «علم النفس الطوبولوجى» Topological psychology أو «علم نفس التوجُّه» Vector psychology. كذلك يُشار إلى منهجه

هذا بعنوان آخر هو «نظرية المجال» Field theory. وقد نمّى لِفين علم النفس الطوبولوجى فى إطارِ مجهودٍ فى سبيل «فهم القوى التى تحكم السلوك»، واستخدم مصطلح «المكان النسبى» أوذلك المصطلح الآخر الذى هو «الحياة/ المكان»، للإشارة إلى «مجموع الحقائق التى تُقرِّر سلوك فردٍ فى لحظة بعينها» (Levin 1936 ص 12). وكثير من حالات الدراسة لديه هى لِما للأطفال من صنوف الحياة/ المكان، وكثيرا ما جرت حالات الدراسة تلك فى تكوينات تجريبية [بالمعنى المعملى لكلمة «تجربة»] Experimental settings.

فى هذه الشؤون جميعا، كان لِفين بعيدا عن سارتر بُعدا لا يمكن أن يفوقه بُعد! فسارتر لم يكن له أى اهتمام بالرياضيات، ولا أى استثمار فى القيمة العلمية لعلم النفس، ولا أى اهتمام بالأطفال. بالإضافة فإن فكرة كون الحياة/ المكان **تُقرِّر** سلوك فردٍ فى لحظة بعينها، هى فكرة قد تبدو متعارضة تماما مع مفهوم سارتر للحرية. إلا أنه بالرغم من أن الغايات التى تُهيكل الحياة/ المكان، هى فى عرف سارتر غاياتٌ **مُختارة**؛ فنحن على وجه العموم لسنا واعين بالتفصيل بكوننا اخترنا غاياتنا. ومِن ثَمَّ فإن الحياة/ المكان لدى سارتر، تَظهر لنا على نحوٍ مُقاربٍ بشدّة لذلك الذى وصفه بها لِفين (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب)(3).

الموضوعات التى بداخل «بيئتنا السيكوبيولوجية» Our 'psychobiological environment' أى الجامعة بين المعطيات المادية البدنية وتلك التى هى نفسية، ليست «محايدة من حيث الدوافع» Motivationally neutral: إن بهـا «مُقابِلات» Valences(4). وسنجد أن أحد العلماء المتبنّين منهج علم نفس الجشطلت، وهو بول جيوم Paul Guillaume يتحرر من اللغة الفنية المتخصصة، إذ ينقل هذا المصطلح إلى لغةٍ أقل فنيةٍ وأقل تخصصا. وهذا بتعيين مرادفاتٍ له، منها على سبيل المثال «الـمُناشدة» Appeal و«الجاذبية» Attraction و«التطلب» Exigence و«الالتماس» Solicitation (Guillaume 1937 ص 132)(5). وعند لِفين أن الـمُقابلات تقرر اتجاه السلوك (Lewin 1935 ص 77): إذ لِما هو منها علامةٌ إيجابية، فعلُ الإقدام، ولما هو ذو علامة سلبية، فعل النكوص (Lewin 1935 ص 81). أمّا ما فى الموضوع من مُقابل، فإن « مصدره يكون عادةً كونُ الموضوع وسيلةً إلى إشباع

احتياجٍ ما، أو متصلا بالإشباع على نحوٍ غير مباشر.» وبما أن حالة إشباعِ أي احتياجٍ، قد تتغير من لحظة إلى أخرى، فكذلك تفعل الـمُقابلات. (Lewin 1935 ص 78). بالإضافة فإن الـمُقابلات يمكن أن «تُستحثّ»! عندما - على سبيل "المثال - يقوم أحد الكبار «بمنع الطفل من إمساك بعض الأشياء أو بالسماح له بذلك، وبِوَسْم سلوكٍ ما بأنه حسن أو سيِّء»، فعندئذ قد تكتسب الأشياء أو السلوكيات مُقابلاتٍ سلبية أو إيجابية لدى الطفل؛ تبعًا لذلك الفعل الذى يقوم به البالغ (Lewin 1935 ص 98). مِن ثَمَّ «توجد **تبادلية** بين مشاعر الذات - ذات الفرد - وبعض الخواص الوجدانية لموضوعاتٍ فى المجال الفنومنولوجى.» (Guillaume 1937 ص 132 [والتشديد على كلمة «تبادلية» من عندى. ك.م.]. أما صياغة سارتر، فهى أن «المجال النسبىّ المكان، تُبقِى عليه [أو تصونه] الرغبة» The hodological field is maintained by desire (BN ص 350).

الـمُقابلات نمط مهم من بين أنماط القوة التى داخل «مجال القوة» للشخص، والذى يضيف إليه بول جيوم اسما آخر كذلك هو «المجال الفنومنولوجى»: إنها قوى دافعة. لكن توجد كذلك قوى مقيِّدة - أو حواجز - تعيِّن الحدود لمناطق حرية الحركة (Lewin 1935 ص 80-81). ويروق لِلفين أن يعبِّر عن تلك القوى بيانيا، بأسهم - ترمز إلى التوجُّهات - تلتقى عندما يكون المقابل إيجابيا، وتفترق عندما يكون سلبيًا(يُنظر Levin 1935 ص 91). كما يروق له أن يعبِّر فى رسومه البيانية عن «التحركات» - التى تتقرر بفعل تركيب القوى ذات الأدوار داخل مجال القوة - بممرّات، أى بخطوط مُوجَّهة مكوَّنة من نقاط متصلة. ويقدم بول جيوم بعض التوضيحات البيانية المفيدة: إذا كان كل ما أفعله هو أننى أستلقى على الشاطئ فى سكينة، فإن المجال الفنومنولوجى الذى يمتد حولى «متجانس... متماثل». لكن «فجأةً تشق الصمتَ صرخةٌ منبِّهة، عن بُعدٍ ما... إلى يسارى، وعندئذٍ يكون المجال مُركّزا على هذه النقطة التى تصير قطبا جاذبا: إنّ بالمجال توجُّهًا يبدأ من موقعى وحتى النقطة تلك.» ثُمَّ ميدان معركة، به «بعض الخطورة، وبعض الصعوبة». أمّا على أرض الملعب «فبالإضافة إلى التوجه الدائم لفريق اللاعبين، فإن تحركاتهم المتواصلة تُعطِى لمختلف الجوانب - من لحظة إلى أخرى - قيما إيجابية وسلبية متغيرة، إذ تُنشئ ما يستقطب جهودهم من مناطق، منها مناطق للمقاومة، وأخرى

مفتوحة.» (Guillaume 1937 ص 133).

وكما يرصد أدريان مِرفِش، فإن «مفهوم لِفين للمكانيّة Spatility، بالغ الاختلاف عن المكان على نحو ما اعتيد توصيفه فى رياضيات إقليدس [العالم الإغريقى الذى عاش وأنتج مجهوده العلمى فى الإسكندرية فى عصر بطليموس الأول: بين سنتى 322 و 283 قبل المسيح] تحت عنوان «الفراغ الإقليدى»، وحيث توجد تشكيلة ثابتة محددة من الإحداثيات، بالنسبة إليها يمكن تعيين الأشياء تماما من حيث موضعها فى أى وقتٍ كان. « وعلى العكس فلدى لِفين تتنوع الإحداثيات المكانية لا بين ذاتٍ وأخرى فحسب، بل ومن لحظةٍ إلى أخرى لأى ذاتٍ كانَت.» (1984Mirvish ص 156-157). ما نحن بصدده هنا « ليس المكان الموضوعى، بل المكان الذاتى أو الفنومنولوجى؛ المحتوى على الأشياء على نحو ما تتبدَّى فى إدراك كائنٍ حى، بقيمها السلبية والإيجابية: أشياء جذابة، وعقبات وحواجز.» (Guillaume 1937 ص 140).

هذا وإن لِفين مهتم على وجه الخصوص بمواقف الصراع: على سبيل المثال تلك التى فيها يكون الطفل «قائما بين مُقابلين، كل منهما سلبى»: مهمة بغيضة من ناحية، ومن ناحية أخرى عِقاب؛ إذا أخفق فى القيام بها. (Lewin 1935 ص 91). إن البيئة المحيطة بالطفل مليئة بـ«المطالب والصعوبات»: الأولى مبعثها القوى الاجتماعية، والثانية مبعثها «الحقائق المادية فى البيئة، وقصور قدرات الطفل: شىء يرغب فى رفعه ويتضح أنه بالغ الثقل، أو سلم يرغب فى تسلقه ويتضح أنه شديد الانحدار، أو قلم لا يجرى على الورق كما ينبغى.» (Lewin 1935. ص 97). أىٌّ من مواقف الصراع تلك، يمكن أن يؤدى إلى تزايد فى الحالة الشاملة للتوتر، مما يؤدى إلى سلوكٍ قلِق، وقد يُنشئ سلوكا بديلا، على نحو ما يحدث عندما يفتقر طفلٌ إلى مزيدٍ من الورق لكى يواصل الرسم، وقد يداعب قلمه ويشاهد غيره من الأطفال وهم يرسمون.» (Lewin 1935 ص 96). إذا قُدِّر لموقفٍ من هذا القبيل أن «يصير مينوسا منه»، فإن الطفل – فى يأسه – **يتوتر** بدنيا ونفسيا، بفعل الموجِّهات القادمة من جميع النواحى (Lewin 1935 ص 94).

أما سارتر فملاحظاته التفصيلية على الحياة/ المكان، متناثرة: فعلى سبيل المثال لا يوجد فصل بعينه مكرَّس للموضوع فى «الوجود والعدم». بينما نجد أن واحدًا من

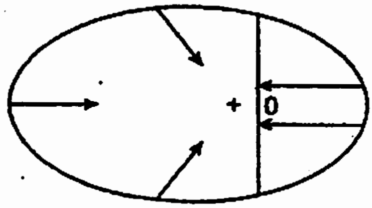
الفصول القليلة التى تعرَّض فيها للموضوع بمثابرة على التمحيص، يحتل موضعًا من [بحثه «مُجمل نظرية فى الانفعالات»الوارد فى ثبت المصادر برمز] STE [اختصارًا لـ Sketch of a Theory of Emotions]. ثَمّت يشير سارتر إلى: «ما فى العالم حولنا من تلك المتطلبات والضغوط... لنا ان نرسم خريطة «نسبية المكان»'A 'hodological chart لما يحيط بنا من عالم Umwelt [بالألمانية فى الفقرة التى توردها المؤلفة هنا، نقلا عن الترجمة الإنجليزية التى تورد بياناتها فى ثبت المصادر برمز BN، مما يوحى بأنها كذلك فى الأصل الفرنسى أيضا.](6)، خريطةٍ ستختلف من حيث الوظيفة، تبعًا لأفعالنا واحتياجاتنا... فى النشاط الطبيعى المتكيِّف على ما يُرام، تَعرِض الأشياء «المقدَّر تحققها»'Objects 'to be realized أنفسها على أنها بحاجة إلى التحقق بطرقٍ بعينها In specific ways ... عالَـمُ رغباتنا واحتياجاتنا وأنشطتنا، يبدو كلُّه حافلا بدروبٌ عسيرة وضيقة؛ تؤدى إلى هذه وتلك من الغايات المُحدّدة... هنا وهناك، توجد عَثَراتٌ وفخاخ.» (Guillaume ص 140).

هذا يوحى بمقارنة الحياة/ المكان بـ«إحدى تلك الموائد المثبتة فيها دبابيس، حيث يمكن لمن يسقط عملة فى شق، أن يُطلق حركة كرات صغيرة تأخذ فى الدوران: توجد ممرات تحدها أَسْوِجَة من الدبابيس، وثقوب حفرت حيث تتقاطع الممرات ببعضها البعض». يقول سارتر إن «هذا العالم عسير». وعسر العالم « هناك فى الخارج ، فى العالم: إنه صفةٌ للعالم، أتيحت للإدراك (تماما مثلما تكون الممرات إلى الأهداف الممكنة، هى الإمكانيات ذاتها ومتطلَّبات الأشياء: كتب ينبغى أن تُقرأ، وأحذية ينبغى تركيب نعال جديدة لها... إلخ.).» (STE ص 61-63).

إن بحثا شاملا لبيان سارتر للانفعالات، هو خارج نطاق مؤلَّفنا هذا. لكن من الواضح

أن بيانه هذا الانفعالات، هو بالتحديد مَدينٌ على نحوٍ بالغ لبحوث لِفين فى الصراع وفى السلوك البديل: يقتطف سارتر بغزارة (STE ص 41-41) من عرض جيوم للموقف التجريبى للصراع وفقا لِلِفين، بما فيه من بعض رسوم لِفين البيانية للموجِّهات. (يُنظر الشكل).

رسمٌ بيانيٌ للموجّهات: مُستمَدٌ من عمل كورت ليفين



A vector diagram of a conflict situation, derived from K. Lewin

قوام بيان سارتر للانفعالات هو أن هذا الانفعال وذاك تحويلٌ للعالم النسبى المكان، نستحضره عندما تصير هذه الممرات بالغة العسر: «كل السبل مسدودة، وبالرغم فإن علينا أن نقوم بفعل. عندئذ فنحن نسعى إلى تغيير العالَم، أى أننا نعيشه من خلال العلاقات بين الأشياء وإمكانياتها التى لا تحكمها عمليات جبرية Deterministic processes، بل السحر.» (STE ص 63). ويذكر سارتر قصة «العنب المر» كـ«نمط أصلى» Archetype للسلوك الانفعالى، الذى سَيكون انفعالا إن كان الموقف أشد عسرا وكان «السلوك المتذرِّع بأىِّ وسيلةٍ كانَت»، أشد جدِّيَّة (STE ص 66): «الملهاة الصغيرة التى أؤديها، حين تُظلِّنى الكرمة وأعنابها (حيث أُضفى على الثمار تلك الصفة: كونها «فجّة بأكثر مما يطاق»)، تصلح كبديل للفعل الذى لا أقدر على إنجازه. لقد عرضت الأعناب نفسها بدايةً باعتبارها «جاهزة للقطاف». بيد أن هذه الصفة الجذابة، سرعان ما تصير غير مُحتملة؛ متى اتضح أنه لا يمكن تفعيل الاحتمالية التى افتُرض أن الأعناب تُنبئ بها. وبدوره يصير التوتر الكريه دافعا لرؤية صفة أخرى فى ذلك العنب: كونه «فجًا بأكثر مما يطاق»، مما سيفض النـزاع ويضع نهاية للتوتر.» (STE ص 65-66).

موضع الأشياء فى الحياة/المكان

إن كانت الحياة/ المكان نسبية المكان، فإن الموقع المكانى للأشياء فى الحياة/ المكان يُتاح بالمثل «على نحوٍ نسبى المكان» Hodologically. وفقا لسارتر فإن «الأشياء تنكشف لنا فى قلب مُركّب من النفعية، هى فيه تحتل موضعا مُقرَّرًا. ليس هذا الموضع مُحدَّدًا بإحداثياتٍ مكانية [أو فراغية، بالمعنى الإقليدى] خالصة، بل بصلته

بمحاور ذات دلالةٍ عملية: «**الكوب يحتل موقعًا** على المنضدة الصغيرة.» هذا يعنى أن علينا أن نحاذر من الإضرار بالكوب إن حرَّكنا المنضدة. كيس التبغ **موضوع على** رف المدفأة. هذا يعنى أننا يجب أن نُخلِي مسافة ثلاث ياردات، إذا أردنا أن نمضى من الغليون إلى التبغ؛متجنبين بعض العقبات.» (BN ص 321).

قد لا يكون ما يعنيه سارتر، واضحا تمام الوضوح! قد نتوقع أن يكون ذكر «المحاور» مستتبعًا ذكر الأبعاد المكانية، أى الطول والعرض والعمق. ولنا عندئذ أن نتوقع **كون المحاور ذات الدلالة العملية** أبعادا مكانية هى - بمعنى ما - مُركَّزة على البدن: «أعلى من البدن» و«أدنى من البدن» و«أقرب إلى البدن» و«أبعد عن البدن» و«إلى يسار البدن» و«إلى يمين البدن»... إلخ. تحديدُ وضع شىءٍ ما فى صلته بهذه المحاور، يبدو أنه تحديد موضعه؛ مثلما فى قولنا: «هناك... إلى اليسار... أبعد قليلا من المنضدة» على سبيل المثال. إلا أن سارتر يبدو أنه يمضى إلى ما يتجاوز هذا! هو يُعَرِّف مكان الواحد من الأشياء على نحوٍ نسبى المكان: من حيث **السبل** الاحتمالية إلى الشىء، ومن حيث ما يكتنف تلك السبل من **صعوبات** ومن **عقبات**. لإدراك ما يبرِّر هذا، قد يكون من المفيد النظر بمزيد من التدقيق فى المحاور ذاتها. وهو ما يكرس له مرلوبونتى جهدا استغرق الكثير، وملاحظاته قد تفيد فى إيضاح معنى القول إن البدن المُعاش هو مركز الحياة/ المكان.

فى هذا المقام سأركِّز أساسا على تعرُّض مرلوبونتى لما هو «أعلى» وما هو «أدنى». هذا المحور: «أعلى/ أدنى»، محورٌ أساسىٌ للحياة/ المكان؛ إن غاب نضلُّ الاتجاه، حرفيا ومجازا! ولنا هنا أن نضرب مَثَلا بتعبيرات من قبيل «لا أدرى أين الطريق إلى أعلى»، أو «كل شىء مُبعثر مضطرب»، أو «حياتى قد قُلبت رأسا على عقب». ومرلوبونتى يستخدم منهجه الأثير فى الإتيان بما هو «غير مرئى لأنه مألوف»، أى بأحوالٍ يكون الأشخاص فيها «غافلين (بمعنى الكلمة) عن وجهةِ ما هو أعلى»، وهى أحوالٌ أُنشئت عمدا على سبيل التجربة شبه المعملية. ويعيد مرلوبونتى وصف التجارب الشهيرة التى أجراها عالم النفس الاستبطانى جورج مالكولم ستراتون - بدءا من نهاية القرن التاسع عشر - بما يسمَّى بالعوينات المعكوسة، وكذلك تجارب عالم النفس الجشطلتى ماكس فرتهايمر بحجرةٍ لا يستطيع الشخص موضع التجربة الإبصار داخلها إلا من خلال مرآة تُعكس فيها المرئيات بزاوية خمس وأربعين درجة. فى نظر الأشخاص الذين وضعهم

ستراتون موضع التجربة، «يبدو المشهد بأكمله أوّلا غير واقعى ومقلوبا رأسا على عقب»، كما «يكون الشعور بالبدن كأنه فى وضع غير طبيعى»، والأفعال تخطئ أهدافها. وبالتدريج... فى ظرف بضعة أيام، «يبدأ البدن شيئا فشيئا فى تصويب ذاته»؛ و«يتزايد ما للأشياء من مرأى «الحقيقة».» و«الأفعال التى كانت من قبل خليقة بأن تُضلِّل، تمضى عندئذ إلى أهدافها بلا خطأ. وفى نهاية التجربة، عندما تُخلع العوينات، لا تبدو الأشياء معكوسة بل «غريبة»، وتنعكس ردود أفعال الحركة: يمد الشخص موضع التجربة يده اليمنى ليتناول بها ما كان ينبغى أن يتناوله بيده اليسرى.» (PP ص 244-245). وفى حالة الأشخاص الذين جعلهم فرتهايمر موضع تجاربه، يجرى التحوُّل بسرعة أشد كثيرا: فهم أوّلا يرون الحجرة «بميل» Slantwise: الشخص السائر فيها يبدو مائلا إلى جانب، وقطعة من الورق الـمُقَوَّى تُسقط فـتُرى مائلة فى سقوطها. ثم «بعد دقائق معدودة يطرأ تغيير مفاجئ: يصير رأسيًا كلُّ شىء: الحوائط، والشخص السائر داخل الحجرة، والخط الذى به تسقط قطعة الورق المُقوَّى.» (PP ص 284).

فى بحث مرلوبونتى لهذه التجارب، يعتمد هو اعتمادا أساسيا على تعبيراته اللغوية التى اعتاد استخدامها... تلك التعبيرات التى من قبيل «الإقامة» [بمعنى السُكنَى أو القُطُون] Inhabiting، و«التعديل» Gearing: أن يتم توجيه العالم، معناه أن يقيم به المرء وأن يتم تعديل بدنه – بدن المرء – تبعًا للعالم. فى دراسة فرتهايمر «تعرض المرآة فى البداية الشخص فى حجرةٍ مائلة على نحو مختلف، مما يعنى أن الشخص ليس على ألفة بالأدوات التى تحويها الحجرة: هو لا يقيم بتلك الحجرة.» (PP ص 250). «فى بداية تجربة ستراتون، يبدو المجال المرئى معكوسا وغير حقيقى معًا، لأن الشخص لا يعيش فيه؛ وليس مُعدَّلا تبعًا له.» (PP ص 251). ألفة المرء بحجرةٍ أو معيشته فيها، هى أن يقيم بها، أى أن يتم استدعاء أحوال المرء المعتادة بفعل مقابلاتٍ للأشياء التى فى الحجرة، وتتم استجابة تلك الأشياء على النحو الذى يتوقعه المرء. هذا هو المعنِىُّ بتعديل بدن المرء تبعًا للعالم. فى بداية تلك التجارب، كانت أداةٌ مثل الكوب أو القلم لا تستدعى الأفعال المعتادة من رفعٍ للكوب أو كتابة بالقلم، وجهود المرء للقيام بهذا الفعل أو ذاك ينتج عنها سكب ما فى داخل الكوب أو إسقاط القلم. وبعد بعض الوقت – أى عدة أيام فى حالة تجربة ستراتون، وبضع دقائق فى حالة تجربة فرتهايمر – أتطلّب

«تملّكًا ما للعالم بواسطة بدنى، تعديلا ما لبدنى تبعًا للعالم... يقدم لى إدراكى عرضًا... مفصَّلا بأقصى قدر ممكن، وكذلك... تتلقى مقاصدى الحركية من العالم - إذ تتضح هذه المقاصد - ما تتوقعه من استجابات.» (PP ص 250).

كذلك نجد لدى مرلوبونتى بحثا مطوَّلا لما يصفه بـ«إدراك العمق»، أى الإدراك عبر كُلٍّ من بُعدى «الأقرب» و«الأبعد». وفى رأيه - على عكس الـمُعتقد السائد - أن الشخص الماثل على مسافةٍ أبعد، لا يبدو أصغر حجما ما لم يُعدِّل المرء التجربة بأكملها بفعل عزل ذلك الشخص، على سبيل المثال بالتحديق فيه عبر أنبوبة أو ثقب فى شاشة (يُنظر كذلك KÖhler 1970: هوامش ص 71). «وإلا فإن الشخص الماثل على مسافةٍ أبعد، ليس أصغر حجما، بل ولا مماثلا فى الحجم... إنه نفس **الشخص مرئيًا من مسافةٍ أبعد.**» (PP ص 261). ومعنى هذا هو أن «الشخص الماثل على بعد مائتى ياردة، هو هيئة أقل قابلية للتمييز بكثير، وأنه يمثل - مما أستطيع أن أثبّت عليه عينى - بنودًا أشد استعصاءً على التعرُّف، وأن دقة كونه مُعدَّلا تبعًا لقوای الاستكشافية، هى أقل... بُعد المسافة لا يُعبِّر إلا عن كون الشىء آخذا فى الانزلاق بعيدا عن قبضة إبصارنا.» (PP ص 261).

مِن ثَمَّ فإن ابتعاد ما هو مرئى، هو نقصٌ فى دِقَّة كوْنه مُعدَّلا تبعًا لقوای الفاعلة والاستكشافية. ويضيف لِفين ملاحظة مثيرة للاهتمام عن المسافة النسبية المكان Hodological distance: إنه يستحدث فكرة «الموقف التقريبى»، حيث يكون الشىء المرغوب **مجرّد** بعيدٍ عن التناول؛ مما تكون له - كما يرصد لِفين - «دلالة واضحة على نحو خاص.» (Levin 1935 ص 86). وفى هذا السياق قد يكون المَثَل الذى ضربه سارتر بـ«العنب البالغ الفجاجة» نموذجا، ذلك أن أهمية الفارق بين «ما هو فى المتناول» و«ما هو مجرّد بعيدٍ عن التناول»، هى أقل بكثير من أهميته فى المكان المعروفة أبعاده. كذلك فإن كنتُ أقود دراجةً لكى ألقَى ببير فى القرية المجاورة، فقد تبدو لى المسافة قصيرةً نسبيا. لكن «فلتعطبْ إحدى عجلتى دراجتى، وبغتة ستتغيَّر المسافة التى بين المدينة التالية وبينى: عندئذ هى مسافة تُحسب بخطوات الأقدام لا بدوْرات العجلات.» (BN ص 505).

الوجهة نسبية المكان أيضا: فى المواقف التى تتطلب التفافا حول حاجز من أجل

بلوغ هدفٍ ما، أو تلك التى تتطلب إحضار أداةٍ أو طلب معونة، يمكن أن نلحظ تمييزا بين «الوجهة التى فى المجال السيكوبيولوجى» و«الوجهة البدنية»: فرغم أن الشخص قد استدار ببدنه بعيدا عن الهدف، فإنه لا يزال يقترب منه على نحوٍ نسبى المكان (Levin 1935 ص 83-84). من هذه الزاوية، فإن «علم الحساب العادى يبدو كحالة منفردة، تُميِّزها بساطتها»: على سبيل المثال حالة عدم تطلُّب الطريق بين نقطتين أىّ التفافات حول أى عقبات (Guillaume 1937 ص 141).

مِن ثَمَّ فإن تلك التى سمّاها سارتر «محاور الدلالة العملية»، هى جوهريًّا نسبيةُ المكان: إذا كانت أبعادٌ كتللك التى هى «أعلى» و«أسفل»و «أقرب» و«أبعد»، تشير أساسا إلى تعديل أبداننا تبعًا للمُقابلات التى فى العالم، إذن فإن تفسيرات سارتر التى هى «نسبية المكان» Hodological لموضع الأشياء فى صلتها بتلك المحاور تبدو صائبة تماما. وفى الوقت ذاته نتمكن نحن من أن نرى بمزيد من الوضوح ما يعنيه كون البدن مركز الحياة/ المكان(7).

موضع الأشياء فى الحياة/المكان

إن توصيفات سارتر - فى مُؤلَّفه «الوجود والعدم» - للمكان النسبى وللبدن المُعاش، تتشابك ببحثٍ فى الإدراك وموضوعاته. أولا يدفع سارتر - مثله مثل علماء نفس الجشطلت ومرلوبونتى - برأيٍ مناهضٍ لمفهومٍ للإدراك... مفهوم يركِّز على فكرة الأحاسيس - أو الانطباعات - الذرّية التى تسببها مُنبِّهات ذرّية(8). وثانيا يثبت هو أن ما ندركه، لا هو إحساس ولا هو مُنبِّه ذرِّى، بل ما سمّاه علماء نفس الجشطلت «كُلا معزولا» A segregated whole، وما سمّاه سارتر: «هذا» This، بخلفيةٍ ومن منظور، ومِن ثَمَّ بآفاق داخلية وخارجية (الفصل الثالث من هذا الكتاب). ثالثا يثبت هو أن هذه «الأطروحات» تشير إلى الأفعال الممكنة: هى ما يسميه هيدجر «جاهزة فى المتناول» Ready-to-hand. ومِن ثَمَّ فإن الأشياء التى نُحدِّد موضعها إدراكيًّا فى صلتها بمحاور الدلالة العملية، هى ذاتها عمَلية... هى تعنى إمكانياتٍ للفعل. وبناء عليه فإن مجالَى الإدراك والفعل هما نفس المجال، والإدراك والفعل مرتبطان داخليا. سننظر فى كل من هذه المراحل بمزيد من التفصيل.

نقد مفاهيم الأحاسيس الاستبطانية والمنبهات السلوكية

نصّب علماء نفس الجشطلت من أنفسهم معارضين لعلم النفس الاستبطانى الذى كان شائعا فى ذلك الزمان، والذى ساد التحمُّسُ له المؤلَّفاتِ الأكاديمية التى قرأها سارتر ومرلوبونتى فى فترة الدراسة (9). وفى نفس الوقت كان علماء نفس الجشطلت يعارضون السلوكية، التى ارتأوا أنها تُشاطر الاستبطانية ما يفوق بكثيرٍ أيا مما يوافق السلوكيون على الإقرار به. كانت الاستبطانية صورة من التجريبية، ومساندوها توّاقين إلى بحث الخبرة الحسية مع الاحتفاظ بالحق فى إطلاق صفة «العلمية» على بحوثهم تلك (يُراجع بهذا الشأن السلوكيون المعاصرون). وقد باشر السلوكيون عملهم عن افتراضٍ قوامه أن «الإحساس الموضعى يتوقف على الـمُنبِّه الموضعى» (KÖhler 1970 ص 97)، أى أن الأحاسيس الخالصة تكون مسبِّباتها مجرد صفات ذرّيّة للأشياء التى فى العالم، وهذا بواسطة شبكية العين على سبيل المثال، وحيث ينبغى فهمُ الصفات الذرية باعتبارها غير متأثرة بسياقها ولا بصلاتها بالصفات الأخرى، وينبغى فهم الأحاسيس الخالصة باعتبارها غير متأثرة بـمُكتسبات أخرى كالتعليم والذاكرة والاستجابة العاطفية. وفقا لرأى كوهلر فإن الأحاسيس إذ تُفهم على هذا النحو، «لا تعدو كونها النصف الأول من مُنحنى استجابةٍ The first half of a reflex arc». ومِن ثَمَّ فإن كلا من الاستبطانية والسلوكية، ينطلق بالفعل من نفس النقطة.

وقد ألح الاستبطانيون على الحاجة إلى تدريب خاصٍّ فى سبيل بلوغ «المادة الحسية الـمُجَرَّدة»، بتحرّرٍ مما يحيط بها من دلالة ومن مُكتسبات التعليم. كما ألحوا على الشروط الخاصة للملاحظة، من أجل استبعاد آثار السياق الـمُسبِّبة للخلط. وعلى هذا الأساس ألحوا على أننا لا نرى على وجه الدقة كتابا [كمثال على ما نراه من أشياء] «بما أن هذا المصطلح [الكتاب] مقترن بمعرفة فئة بعينها من الأشياء (KÖhler ص 69). وكذلك فإن الطبق الدائرى الموضوع على المائدة ضمن ما رُتِّب فوقها، لا يبدو دائريا – مثلما يمكن أن يقول مُلاحظٌ غير مُدرَّب – بل بيضاويًا («ما أن نفكر فى إسقاط الصورة على شبكية العين فسينبغى علينا أن نقر بأن هذا صحيح»)، ونستطيع من جديد إدراك شكل الطبق الحسى الحقيقى، بالنظر إليه من خلال ثقب فى شاشة: «بشىء من التدريب...

يستطيع أىٌ من الناس رؤية هذه الوقائع الحسية الحقيقية، وحتى بدون شاشة، على أن يُتخَّذ المسلكُ الصائب: مسلكُ الاستبطان.» (KÖhler 1970 ص 73-74). لماذا تُعدُّ **هذه** هى الوقائع الحسية الحقيقية؟ لأنها **هى ما يتأدَّى الاستبطانى إلى توقعه بحكم نظريته**: «من البديهى أن نوعًا بعينه من التجربة يتخذ قيمةً أرفع من تلك التى لنوعٍ غيره... [لأن ك.م.] من التجارب ما يتفق مع ما يجعل الـمُنبِّهُ الخارجى المرءَ يتوقعه،على حين لا يكون غيرها على نفس النحو. (KÖhler 1970 ص 92). هكذا - وبإتقان - يعرض كوهلر الاستبطانية كنتاج للتحيز الفكرى، مُظهرًا انحراف التفكير المنطلق من نظريةٍ فى ما **ينبغى أن تكون عليه** خبرتنا الإدراكية؛ إذ يُفسِّر أى تعارض بين ما نتكهن به وتجربتنا الإدراكية الفعلية بأنه «عدم تدريب» أو «حيرةٌ مصدرها السياق الحسى» أو «عدوى مصدرُها المعرفة أو التعليم»!

سارتر هو الآخر يستهين بمفهوم الحس. إنه يصف التطوُّعَ للاشتراك فى مختلف التجارب، المفترَض أن يكون القائمون بها من بين علماء النفس ذوى التكوين الاستبطانى ذاك: «وجدت نفسى بغتةً فى معملٍ لمحت فيه شاشة تكاد أن تكون مضيئة... وفى وقتٍ ما سألنى قائمٌ بالتجربة تنقصه الكفاءة عما «إن كان إحساسى بالضوء أقوى أم أضعف، أشدَّ أم أقلَّ»... وما كان ممكنا أن تكون لعبارته أى دلالة لدىّ، إن لم أكن منذ زمن قد تعلمت أن أستخدم تعبير «الإحساس بالضوء» بشأن **الضوء الموضوعى**؛ على نحو ما يظهر لى **فى العالم** فى لحظة بعينها.» (BN ص 311. والتشديد على الكلمات من عندى أنا. ك.م.).

إلا أن هذا ليس ما تخيل القائم بالتجربة أنه يستفسر عنه بطرحه هذا السؤال: لقد اعتبر نفسه مستفسرا عن وصفٍ لشىءٍ ذاتى... «إحساسٍ خالص»: «يُعرَّف بما يحدثه المنبه فينا من فعل، عبر وساطة العضو الحسى [العين فى هذه الحالة].» (BN ص 312). والأسوأ من هذا بعد، أن القائم بالتجربة لا يعنى بكلمة «ذاتى» ما ينبغى أن تعنيه: أى «المنتمى إلى الذات»... الموجود فى العالم، بل يعنى أن الأحساس شىء ساكن سلبى يتلازم فى مجال اختُلق لغرضٍ اسمه «الذهن» (يُنظر BN ص 313-314). وينتهى سارتر إلى رأيه فى أن الإحساس متى فُهِم على هذا النحو، فإنه «وهمٌ خالص، لا علاقة له بأىٍّ مما أخبُره فى نفسى أو بشأن الآخر.» (BN ص 314). إن «هذا المفهوم هجينٌ بين الذاتى

والموضوعى... وجودٌ مُخلَّط A bastard existence... بعضٌ من أحلام اليقظة لدى عالِم النفس.» (BN ص 315، ويُنظر كذلك PP : المقدمة والفصل الأول).

إدراك الكلّيّات المعزولة

إن كنا لا ندرك الأحاسيس الخالصة، أو مجرد الصفات الذرّيّة التى تبعث المنبهات الموضعية فى شبكية العين، والتى يُفترض أنها تسبب هذه الأحاسيس؛ فما هو إذن الذى ندركه؟ لفهم الإدراك علينا أن نُقرّ منذ البداية بأننا «فى حَضرة العالم والأشياء... كل ما أدركه أنا هو خُضرة غلاف الدفتر هذا وهذه الأوراق، وليس الإحساس باللون الأخضر إطلاقا.» (BN 315). غير أن خضرة غلاف الدفتر لا يجوز أن تُفهم هى نفسها كصفةٍ معزولة... ذرّيّة، ولا هو بالجائز أن يُفهم غلاف الدفتر نفسه كشيءٍ معزول. الفنومنولوجيون يعتنقون بكل جوانحهم كثيرا من المفاهيم التى وصف بها الجشطلتيون خبرتنا الإدراكية: مفهوم «المجال»، ومفهوم «الكل المعزول» (وهو الذى تعبِّر عنه فى اللغة الألمانية كلمة «جشطلت Gestalt للإشارة إلى المفرد، و Gestalten للإشارة إلى الجمع): حيث «تنتمى محتويات مساحات بعينها [فى المجال البصرى ك.م.] إلى بعضها البعض»، كوحداتٍ مُحدَّدة تُقصِى عنها المحيطات بها.» (KÖhler 1970 ص 137)، ومفهوم «الشكل/ الخلفية»: الأشياء فى المجال الإدراكى مُفصَّلة عبر أشكال، أى كليّاتٍ معزولة، تحفُّ بكل منها خلفيةٌ أقل وضوحا وتفصيلا من الشكل (Koffka 1935 هوامش ص 185)، ومفهوم «مختلف المستديمات» Various constancies": تلك التى للحجم وللشكل وللّون... إلخ. بحيث أن الشخص الذى على مبعدة، يبدو تقريبا بنفس الحجم الذى كان يبدو عليه عندما كان أقرب (KÖhler 1970 هوامش ص 71)(10).

إن مفاهيم من قبيل «الشكل/ الخلفية» و«الكل المعزول»، والتى تم توصُّل علماء نفس الجشطلت إليها عن طريقٍ تجريبى، تتوافق مع تحليلات هوسرل لآفاق موضوعات الإدراك، والتى تم التوصُّل إليها عبر التأمل الفنومنولوجى (يُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). وبما أن التأمل الفنومنولوجى يُتيح ماهياتٍ أو معانى، فإن الفنومنولوجيين يشدِّدون (ويُراجع بهذا الشأن الجشطلتيون أنفسهم) على أن هذه الملامح الجشطلتية ليست مجرد ملامح طارئة، كما يمكن أن يتّفق أن نظن: «قواعد الظهور هذه... هى

شديدة الموضوعية ومستمدة من طبيعة الأشياء.» (BN ص 317). على هذا النحو ينبؤنا سارتر بأن «الكشف» الإدراكى لشيءٍ ما «يعنى التكوين التكميلى لخلفية غير مُميَّزة، هى المجال الإدراكى. إذن فإن البنية الشكلية لهذه العلاقة بين الشكل والخلفية... هذه البنية ضرورية. بالاختصار إن وجود مجالٍ بصرى أو ملموس أو سمعيٍ هو ضرورة.» (BN ص 316): إنه «ذلك الذى بدونه لا يمكن أن يقال عن ظاهرة إنها فى الإدراك على الإطلاق.» (مرلوبونتي فى PP ص 4). وكذلك فـ« إن أيًّا من الأشياء **ينبغى دائما أن يظهر لى باكمله دفعة واحدة** – ما أراه هو **المُكَعَّب والمحبرة والكوب**... هذا المظهر يتخذ دائما موضعا فى منظورٍ بعينه يُعبِّر عن علاقاته بالعالم كخلفية وبالأشياء الأخرى التى أشير إلى كلٍّ منها بلفظ«هذا».» (BN ص 317).

ما يظل مفروضا توضيحه، هو معنى أنه «من وجهة النظر هذه يستحيل التمييز بين الفعل والإدراك.» (BN ص 323).

الكلِّيات المعزولة وإمكانيات الفعل

ليست الدعوى مجرد كون الإدراك فاعلا... بأن الإدراك ليس مجرد التلَّقى السلبى لبيانات حسية من المجال المحيط، ومهما كان هذا صحيحا. ولا هى أن **الإدراك هو الفعل**: فلسيكون هذا هراءًا! بل على العكس، «يتم عرض الفعل باعتباره الكفاءة المستقبلة التى تفوق الـمُدرَك الخالص المُجرَّد وتتجاوزه»، فى حين أن الـمُدَرك «ينكشف لى كحضور مشترك Co-presence.» (BN ص 322). إنما الدعوى هى بأن الإدراك «لا ينكشف إلا فى مشروعات الفعل ومن خلالها»: الشيء الـمُدرَك يشير حتى إن كان فى الحاضر، صوب المستقبل... صوْب إمكانياتٍ لأفعالٍ مستقبلة: «الشيْء الـمُدرك مليء بالوعود... كلٌّ من خواصه التى يعد بكشفها لى... يستدعى المستقبل.» ومِن ثَمَّ على سبيل المثال: «الكوب هناك فوق طَبَقِه؛ هو حاليًّا يُعطَى لى، هو ومعه سطحه السفلى **الموجود** بدوره والذى يدل عليه كل شيء ولكننى لا أُبصره. وإذا أردت أن أرى السطح السفلى للكوب – أى أن أجعله مُوضَّحا – فمن الضرورى لى أن أمسك بالكوب من مقبضه وأقلبه رأسا على عقب.»

مِن ثَمَّ فالقول إن السطح السفلى للكوب مُستدَلٌّ عليه أفقيا من «بنَى أخرى للكوب»، **هو القول إن تلك البنى الأخرى تدل على فعل قلب الكوب رأسا على عقب «كما سيهيِّئ**

الفعل الكوب لى بأفضل ما يمكن.» (BN ص 322).

حتى هذا المثل البسيط يعود بنا إلى فكرة كون «الأشياء تنكشف لنا فى قلب مُركَّب من النفعيةA complex of instrumentality». كان لِفين قد قال إن الأشياء تُعرَّف بواسطة ما لها من «إمكانياتٍ وظيفية» Functional possibilities: «السُلّم شيء يستطيع المرء (بل ولا يستطيع) صعوده وهبوطه، أو شيء تسلّقه المرء أمس للمرة الأولى.» (Levin 1935 ص 77). إنها أشياء قد تُعين كوسائل لبلوغ الأشياء المرغوبة: قد يُعين السلم فى بلوغ الدمية التى بأعلى، أو للهرب من الزائر الـمُنفِّر (يُنظر Levin 1935 ص 102). ومِن ثَمَّ يكتسب الواحد من الأشياء تلك، مُقابلا إيجابيا. وكما رأينا فإن سارتر قد وحَّد بين المكان النسبى وما اختار له هيدجر - من مفردات لغته [الألمانية] - صفة Umwelt، التى تُترجم عادة بـ«المجال» Environment فى اللغة الإنجليزية . ومن خلال تحليل هيدجر لما يسميه «المجالية» Environmentality يجيء استحداثه لتميزِ بين «مجرد الشيء» و«التهيُّؤ» الذى نلقاه فى «تعاملاتنا المنشغلة» (BT ص 68). «نوع الوجود الذى يملكه التهيؤ - والذى فيه يتبدّى على أكمل ما يحقّ له - يمكن أن نسميه «مُهيّأً للتناول».» (BT ص 69)، وهو تعبير يقابل به هيدجر مجرد «الحضور فى الـمُتناول». وأشهر ما يضرب به هيدجر مثلا - على التهيئة للتناول - من الأشياء المهيئة، هو المطرقة (على سبيل المثال فى BT هوامش ص 69)، إذ تشير هذه فى لغة هيدجر إلى تثبيت المسامير؛ أى أنها «قابلة للاستخدام من أجل» ذاك (BT ص 78). ومن الواضح أن كلا من هيدجر ولِفين يخطر على بال سارتر وهو يكتب قائلا إنه فى «الوعى المتأمِّل على نحو خالص: «لن تشير المطرقة إلى المسامير بل ستكون بجوارها؛ بالإضافة فإن كلمة «بجوار» تفقد كل معنى إن لم تكن تُوَضِّح دربًا يمضى من المطرقة إلى المسمار ويجب توضيحه. المكان الذى ينكشف لى أصلا هو مكان نسبى: إنه حافل بدروب وشوارع؛ هو نفعىٌّ وهو موضع الأدوات.» (BN ص 321-322).

خواص الأشياء تنكشف كـ«إمكانيات، وضروبٍ من الغياب، ووجوهٍ للنفع»، وتعبِّر عنها على أكمل وجه تلك الصيغ اللغوية - من قبيل المبنى للمجهول - التى يولع بها سارتر إلى أيّما حد: «المسمار يجب أن «يُثبَّت» بهذه الطريقة أو تلك، والمطرقة يجب أن «تُمسك من مقبضها».» (BN ص 322).

قد يصح الاحتجاج بأن هذه الصورة للمجال «الإدراكي ذي النفعية»، لا تأخذ في الاعتبار بما فيه الكفاية ما سمّاه الفيلسوف جاستون باشلار «مُعامِل الشدّة» في الأشياء The 'coefficient of adversity' in things(11)، أي الطرق التي يقاوم بها العالم مشروعاتنا النفعية أو يتهدَّدها: «يتضح أن لسان القفل أكبر مما ينبغي لإيلاجه في الحلقة الـمُعدَّة له، والقاعدة مُرْهَفةٌ بأكثر مما ينبغي لكي تحتمل ثقل ما أبغِي تنصيبه فوقها... العاصفة والبرودة تهددان المحصول، والآفات تهدد الثمار.» (BN ص 324-325). من قبل بزمنٍ كان سارتر قد أقرَّ سلفًا بأن «هذا العالم عسير.» (STE ص 62). ورَدُّ سارتر على الاحتجاج المُلهَم من باشلار، هو أن «الانتفاعية أوَّليّة: إنما يكون إظهار الأشياء لمقاومتها ولشدتها، في علاقةٍ بـمُركَّب نفعي أصلي.» (BN ص 325). نفس المفاهيم التي لتعبيراتٍ من قبيل «أكبر **مما ينبغي**» و«مرهفة **بأكثر مما ينبغي**» و«متوعدة»، ليس لها معنى سوى في سياق مشروعٍ ما: إيلاج لسان القفل أو تنصيب ثقل أو حصاد المحاصيل السليمة. هذا – كما سنرى لاحقا (في الفصل الثامن من هذا الكتاب) – خيط أساسي في بحث سارتر للحرية: سنجده يلح على أن «معامل الشدة في الأشياء لا يمكن أن يُتَّخذ حجةً ضد حريتنا، فإنما هو **بواسطتنا** – أي بالتحديد الأوَّلي لغايةٍ ما – ينتُج ما ينتج من معامل الشدة هذا.» (BN ص 482). بل إن «معامل الشدة، وسِمَتُه كعَقَبَة... لا غنى عنهما لوجود أي حرية.» (BN ص 484).

هذه المفاهيم للمكان النسبي وللموقع النسبي المكان وللإدراك، هي مرتبطة داخليا بالفعل؛ ومِن ثَمَّ مركزية لا لفهم البدن المُعاش والانفعال ولاستيعاب مفهوم سارتر للحرية فحسب، بل ولها كذلك دور تؤديه في بحثه للآخرين وللذاتية المتبادلة، على نحو ما سنرى في الفصل القادم.

هوامش الفصل السادس:

1 - إذا كان هذا الفصل تاريخيا وتفسيريا بأكثر من الفصول الأخرى بعض الشيء، فإنما لأن الخلفية الجشطلتية لتوصيفات سارتر الفنومنولوجية، قلبلا ما يلقى عليها الشرّاح ضوءا. يُرجع كذلك إلى مقدمة الكتاب.

2 - هذا المصطلح، استحدثه كورت لِفين في سنة 1934، في مقال له بعنوان Richtungsbegriff in der Psychologie [بالألمانية] في العدد التاسع عشر (أو XIX) من دورية Psychologische Forschung ص 249-299. وهو مقال وصفه [عالم النفس الفرنسي] بول جيوم بأنه «بالغ الغرابة» (Guillaume 1937 ص 140).

3 - «هذا التفهُّم للوسيلة باعتبارها السبيل الممكن الوحيد لبلوغ الغاية». يمكن أن يُتّخذ له عنوانٌ آخر، هو «الرؤية العملية لجبرية العالم» The pragmatic intuition of the determinism of the world (STE ص 62).

4 - مصطلح «المُقابِل» Valence يقابل [في الإنجليزية] ذلك الذى يستخدمه ·كورت لِفِن، وهو Aufforderungscharakter [في الألمانية]، والذى يقابله - بمزيد من الحَرْفيّة - عالم النفس [الأمريكى] جيمس جيروم جيبسون المتأثر بمدرسة الجشطلت، بمصطلح «القابلية» Affordance [في الإنجليزية].

5 - في زمانه كان بول جيوم أبرز علماء النفس الفرنسيين المنتمين إلى مدرسة الجشطلت. وسارتر يقتطف منه بالتفصيل في مؤلفه [Esquisse d'une théorie des émotions الصادر سنة 1939، والوارد في ثبت المصادر برمز] STE [اختصارا لـ Sketch for a Theory of the Emotions، وهي ترجمة P. Mairet الصادرة سنة 1962 في لندن: نشر Methuen لمؤلف سارتر هذا] (وحيث ترد مقتطفات سارتر من بول جيوم في صفحتي 40 و 41). كما أنه واضح أن سارتر كان على بيّنة من مؤلف جيوم الصادر في سنة 1937 [La Psychologie de la forme والوارد في ثبت المصادر برمز] Guillaume 1937 .

6 - هذا مصطلحٌ يُنسب إلى هيدجر، وكثيرا ما يترجم بالـ«مجال» Environment بالإنجليزية، والذى يمكن كذلك أن يترجم بـ«البيئة» . وهو يعنى حرفيا «العالم المحيط» أو «العالم من حولنا»، ولكن مسبوقا [في الألمانية] بالبادئة Um التى لا تدل على «المحيط» أو «ما هو حول» فحسب؛ بل و«من أجل» (BT: ملحوظة المترجم في هامش ص 65).

7 - يستحق الأمر مقابلة هذا البيان الفنومنولوجي، بالبحث الذى قام به - لهذا الموضوع - الفيلسوف التحليلي جون كامبل، وحيث يرى أننا بالرغم من كون إطار الدلالة المكانى لدينا «أنانيًّا» Egocentric، فإننا لا نستطيع فهمه على أنه مُركَّز على البدن. لكن أولا فإن كامبل يعدُّ موضوعا مفروغا منه كونَ «إطارات الدلالة المُركَّزة على البدن» خلفية لإطارات الدلالة المُركَّزة على الموضوع (Campbell 1995 ص 10): على سبيل المثال إطار دلالة مُركَّز على صندوق رأسى مَثَلا ومُعرَّف بـ«محاوره الطبيعية» Its natural axes. وحجر العثرة الرئيسى هنا متى عُدّ الموضوع مفروغًا منه، هو أن «العلاقات المكانية بين مختلف أجزاء البدن» والتي نحن بحاجة إليها لكى نُكوِّن تركيبا من المحاور مُركَّزا على البدن، يجب أن تكون هى ذاتها «متاحة بطرُق أنانية: تُعرِضُ قدمٌ على يمين أخرى، أسفل سائر البدن... وهلم جرًا». مِن ثَمَّ فإننا - في رأى كامبل - لا يمكننا أنْ نعرِّف إطار الدلالة الأنانى على نحو غير دائرى، باعتباره إطارا مُركَّزا على البدن (Campbell 1995 ص 10-12). على أننا إذا فكرنا في البدن كذات بأكثر منه موضوعا - على الأقل من حيث كونه مركز الحياة/ المكان - وفي المحاور على أنها «محاور دلالة عملية»، على نحو ما تم توضيحه توا؛ فسيتلاشى كل ما يلقانا من صعوبات.

8 - كذلك فإن من رأى سارتر أن الإدراك الحسى - إذا فُهم على هذا النحو - يُقوِّضُ أى إمكانية لفهم الإدراك الحسى كمُتيح لنا معرفةً بالعالَم. وإزاء هذا المفهوم للإدراك، يقوم سارتر بتسخيفه (أو بالتعبير الفنى [في المنطق الصورى] «بالتهوين منه إلى حد اعتباره عبثا» Reductio ad absurdam [باللاتينية]). فأولا «لتأسيس إحساس، علينا أن نمضى على أساس من واقعية معيّنة»: على مُجرى التجربة أن يفترض أن كلا من عينى الذات التى يجرى عليها تجربته وأجهزتَه هو، موجود في العالم؛ أى ليسوا مجرد تداع لإحساسات. لكن ثانيا «فإنه على مستوى الإحساسات، تختفى كل هذه الواقعية»: ما الإحساسات إلا انفعالاتُ الذهن. على الرغم فثالثا «هو الإحساس، ما أتيحه كأساس لمعرفتي بالعالم الخارجي. هذا الإحساس لا يمكن أن يكون أساسًا لاتصال حقيقى بالأشياء.» (BN ص 314). ومرلوبونتي منشغل كذلك بمهاجمة دمج الإدراك والحكم، ذلك الدمج الراجع إلى النزعة

الفكرية Intellectualism التى طالما هاجمها مرلوبونتي .

9 - أنا مدينة لأدريان مرفيش بهذه البند الأخير.

10 - يبدو أن علم نفس الجشطلت لم يعد يتمتع بنفس الحظوة. يوجد مُنظِّرون مُحْدِثون من قبيل جيمس جيروم جيبسون، يدينون للجشطلت بديون بالغة. لكن جيبسون نفسه يغلب أن يُنظر إليه كهامشيٍّ بعض الشيء.

11 - كان جاستون باشلار شخصية مُبرِّزة فى الجيل السابق على جيل سارتر، وإن كثرت لوازمه. كان يكتب عن كل من العلم والشعر بقدرٍ متساوٍ تقريبا، وله إسهامات - تقارب الإبداع - فى كل من التحليل النفسى والفنومنولوجيا.

الفصل السابع

الآخرون

يفتتح سارتر الفصل الذى كتبه فى مؤلَّفه «الوجود والعدم» عن وجود الآخرين (BN III.I) بتذكيرنا بخبرة مألوفة: الخزى! فيكتب قائلا: « نحن هنا بصدد حالٍ من الوعى له بنية مطابقة لتلك البنَى التى وصفناها سابقا. إنه الوعى بالذات غير الموضعى، [الوعى] واعيا بذاته كخزى... بالإضافة فإن بنيته قصدية. إنه إدراك مُخزٍ، إدراك مُخزٍ لشىء؛ وهذا الشىء هو أنا. أنا خزيان مما أنا إياه. لكن... هو فى بنيته الأوليّة خزىٌ أمام شخصٍ ما... أنا خزيان من نفسى كما أبدو للآخر.» (BN ص 221-222).

الوعى الذى وصفناه حتى هذا الموضع يمكن أن يُمثَّل بيانيا بمجرد حدّين: الذات والموضوع. أما إن كان لنا أن نحاول تمثيل الخزى بيانيا، فبالضرورة ستوجد ثلاثة **حدود** يتعلق بها الموضوع: الحد الأول هو «أنا» كفاعل [أى بضمير المتكلم] I ، أى الذات فى الإدراك الخزيان. والحد الثانى هو «أنا» كمفعول به [أى بضمير المخاطَب] Me ، أى الموضوع فى الإدراك الخزيان... ذلك الذى أنا خزيان منه. والحد الثالث هو **الآخر**: الذات التى أكون أمامها ذلك «الأنا المفعول به» الـمُخزى. مِن ثَمَّ فإن «الخزى إدراك متكامل فى اتحاده ببعضه البعض، وفى الوقت ذاته ثلاثى الأبعاد: «أنا خزيان من نفسى أمام الآخر».» (BN ص 289). هذا النوع المألوف من الخبرة الإنسانية، نوع **لا يمكن أن يكون به شكٌّ** فى وجود وعيٍ آخر بخلاف وعينا نحن... وعيٍ يتعلق به الموضوع.

لكن تماما مثلما أن الفلاسفة ميّالون إلى طرح أسئلة من قبيل: «كيف أعرف أن العالم الخارجى موجود؟» فكذلك قد يطرحون أسئلة من قبيل: «كيف أعرف أن للآخرين - أى للكائنات الواعية الأخرى - وجودا؟» و«كيف أعرف أن هذه المخلوقات التى أراها حولى ليست جِيَفًا متحركة، أو مجرد آلاتٍ لا عقول لها؟» قد أكوِّن رأيًا أساسه قياسٌ على ما أمارسُه أنا نفسى من سلوكٍ على سبيل المثال فى ساعة غضب: أجد نفسى

ضامًّا قبضتي، وأرى في المرآة وجهي يكتسب احمرارا، وإذن فعندما أرى الآخر يضمُّ قبضتيه ووجهه يحمرُّ، أفترض أنه غاضب، ومِن ثَمَّ فإنه هو الآخر ذات. أو قد ألحظ ارتباطات قد تتيح لي أن أتكهن بسلوكه المستقبل: «تعلمنا الخبرة على سبيل المثال تفسير احمرار الوجه فجأة، كإنذارٍ بلكماتٍ وصيحات غضب.» وقد أفترض على هذا الأساس أن الاحتمال الأغلب لكون الشخص غاضبا، ومِن ثَمَّ كونه ذاتا؛ هو استدلال على أفضل تفسير. إلا أنه يجب أن يكون واضحا أن «هذه العملية لا يمكن أن تتيح لنا سوى معرفة محتملة.» (BN ص 224).

مِن ثَمَّ فإذا عرّفنا «الأنانة»Solipsism بأنها فكرةٌ مُؤَدَّاها أنه ليس مؤكدا أن وعي المرء ليس الوعي الوحيد الموجود، فإن كثيرا من السفن الفلسفية تتخبط في «صخور الأنانة» (BN ص 223). ولكن الأنانة «مستحيلة»: «لا يوجد أحد يعتنق الأنانة حقا... مقاومتي للأنانة... هي بمثل الحيوية التي بها أثور على كل محاولة للتشكك في الكوجيتو [مقولة ديكارت: «أنا أفكر إذن فأنا موجود»].» (BN ص 250-251): «الآخرون يوجدون». هذا مؤكَّد بمثل كوني «أنا أوجد» مؤكَّدًا. التخبط في صخور الأنانة، هو من أعراض المخادعة الفلسفية.

يحدِّد سارتر حالين أساسيين فيهما نلاقي الآخرين: كموضوعات وكذوات... إما «منظورًا إليهم» أو «ناظرين». وهذا برغم أن سارتر يتعرّض كذلك للـ«نحن» كمفعول به [أي بضمير المخاطَب] Us وللـ«نحن» كفاعل [أي بضمير المتكلم] We. وكل ملاقاة هي - احتماليا - حاسمة ومشحونة على طريقتها الخاصة. أما التفكير الفلسفي الذي يؤدي إلى الأنانة فإنه يرتكب خطأين أساسيين: أولا هو يُشدِّد على البدء بملاقاة «الآخر كموضوع»، وثانيا هو يخطئ في وصف هذه الملاقاة. كلٌّ من هذين الخطأين ينجم عن التحيزات الفكرية. والتوصيف الفنومنولوجي الصائب لتجارب الآخرين هذه، يعيننا على تمييز ما أدى بالفلاسفة إلى الأنانة من تحيزات؛ ومهما كان هذا ضد إرادتهم.

حتى هذا الموضع، سنكون قد تناولنا مسألة فلسفية خالصة هي الأنانة: سيكون وجود الذوات الأخرى، قد اتضح أنه مؤكد. غير أن هؤلاء الآخرين الذين نتقاسم معهم العالم بما لا يقبل الشك - والذين نرتبط معهم حقا بعلاقات داخلية - هم في الوقت ذاته ما يُمثِّل حضورا احتمالي الإزعاج !Potentially disturbing توجد - فيما يتصل

بالآخرين – مشكلات إنسانية بمثلما توجد مشكلات فلسفية خالصة. ويحث سارتر الشهير للعلاقات الملموسة بالآخرين قد يبدو أن معناه حتمية اتجاه مصير العلاقات الشخصية المتبادلة، صوب التحوُّل إلى تفاهة ونزاع. نحن نختتم فصلنا هذا ببحثٍ ما إذا كان هذا الرأى الكئيب صادقا حتمًا.

الآخر كموضوع

التوصيف الفنومنولوجى لـ«الآخر كموضوع»

لقد التقينا سلفا بـ«الآخر كموضوع»: «بدن الآخر: هذا الموضوع ذو الدلالة... الموضوع الذى له موقع، هو «الآخر كموضوع». (يُنظر BN ص 346)(1). وسارتر يشدِّد على الفوارق الجذرية بين هذه الموضوع والموضوعات الأخرى كافّة(2): «أنا فى مُتنـزهٍ عام. غير بعيد عنى يوجد مُتسَّع أخضر تحدُّه مقاعد مستطيلة. يمر شخص بتلك المقاعد. أنا أرى الشخص. أدركه كموضوع، وفى نفس الوقت أدركه كشخص. ما هى دلالة هذا؟ «إن كان علينا أن نفكر فيه على أنه مجرد دمية متحركة، فإن علىّ أن أُدرجه فى أىِّ من الفئات التى أدرج فيها عادةً «الأشياء» المكانية/ الزمانية. أى أنّ علىّ أنْ أدركه باعتباره «بجانب» المقاعد المستطيلة، على بعد ياردتين وعشرين بوصة من المُتسَّع الأخضر، ضاغطا على الأرض بثقلٍ مُعيَّن... إلخ. وسيكون لصلته بالموضوعات الأخرى طابع الإضافة لا غير: هذا يعنى أننى أستطيع أن أجعله يختفى دون أن تتغير فى إدراكى علاقات الموضوعات الأخرى التى حوله ببعضها البعض... وعلى العكس فإن إدراكى إياه كشخص، هو رصد تنظيم **على غير مبعدة** من الأشياء التى فى عالَمى المحيط بالموضوع الذى يحظى بإيثارى. من المؤكد أن المتسع الأخضر يظل على بعد ياردتين وعشرين بوصة من الشخص. لكن بدلا من أن يظل حَدّا المسافة بلا دلالة وقابلين للتبادل وطرفين فى علاقة تبادلية، فإن المسافة **تبدأ فى الامتداد** من عند الشخص الذى أراه حتى تبلغ **المتسع** الأخضر: بدلا من تجميع الموضوعات فى اتجاهى، يوجد عندئذ توجُّه **يفلت منى**.» (BN ص 254).

رغم أن «الآخر» هو فى هذا المثال **موضوع**، بفعل كونى أنظر إليه وليس العكس، فإنه يُدرَك كموضوع **ذى دلالة**، حوله ينتظم العالم: هو (أى بدنه) يُرى كمركز لمجالَيه

هو للإدراك والفعل، والمكان الذى يقطنه هو حياة/ مكان... الحيّز الذى يشغله نسبى المكان: مِن ثَمَّ فإن المتسع الأخضر هو أمامه بمعنى أنه ليس «أمام» المقعد المستطيل... الشخص لا المقعد المستطيل، هو الذى يواجه المتسع الأخضر... إلخ.(ت). وهذا يعنى أن إزالة الشخص من المشهد ستكون تغييرا فى المشهد على نحو لا تحدثه إزالة المقعد المستطيل منه. الشخص هو «موضوعٌ يحظى بالإيثار». ولأن الشخص هو مركز مجالَيه للإدراك والفعل، فإن الموضوعات الأخرى تتجمع حوله على نحو لا تفعله بغيره من الموضوعات المرئية، كالمقعد المستطيل على سبيل المثال.

ثُمّ علينا أن نُقرّ بأن الفقرة الأخيرة فى ذلك المقطع من نص سارتر ، بها شىء من الهيستيريا... هيستيريا يزداد عنفوانها فى فقرات تالية: فيكون «ظهور الشخص فى عالَمى هو من عناصر تفسُّخ هذا العالم... بغتةً ظهر شىءٌ سرق العالَم منى.» (BN ص 255)! إن تفسخ العالم هذا الذى يبدأ أحد عناصره فى الظهور، راجع إلى أن الموضوعات التى فى المنتزه تتجمع – فى إدراكى – حول هذا الرجل المزعج احتماليا إلى أيّما حد! فقبل أن أراه كان ما فى المنتزه من موضوعات، يتوَجَّه إلَى ما لى أنا وحدى صلة به. وعلى حد تعبير رالف وليام شرودر فإن «المرء تتم إزاحته بعض الوقت: لقد ظهر مركز بديل يتحدى هيمنته.» (Schroeder 1984 ص 181).

بالطبع إن وصف الآخر كـ«سارقٍ» عالمى، هو فى بعض الأحيان حاذقٌ إلى حد ما: ها أنذا، أُلقى النظر – بتجاوب – إلى ذلك الموضع من النهر الذى ينعطف فيه، حيث يتدلى الصفصاف وتُوشِّى زنابق الماء المشرئبّة' إلَى الشمس صفحةَ النهر، كأنما فى لوحة زيتية للرسام كلود مونيه. وأظن أننى بمفردى. ورغم أننى لا أكوِّن تماما فكرة أن «هذا هو نهرى أنا»، فإننى إذا لاحظت بغتةً شخصا على مسافة قليلة منى يحدِّق فى نفس المشهد؛ قد يكاد يتنابنى الإحساس بأنه سرقه منى. ومع هذا فهل هذه التجربة بالضرورة غير سارّة؟ ألا يخطر ببالى فى بعض الأحيان أن «هذا سارّ: لست وحدى.» وليس «أوه! كلا: هناك من ينافسنى.» لقد رصدنا هذه النقطة فى عدد من المناسبات من قبل: نزعة سارتر إلى التركيز على الفصيلة غير السارة من جنس المخلوقات التى يتعرض لها. بما أن الحياة/ المكان نسبية المكان، فإن الناس قد يختلفون فى المقابِلات التى يعيِّنونها للأشياء. هذا قد يظهر بوضوح بالغ إذا ما أدار الشخص الجالس علَى مبعدة بجانب الضفة مذياعه

بأعلى صوت: فبينما يعنى الصمت لى مُقابلا إيجابيا والضوضاء مقابلا سلبيا، فلديه هو - ذلك الشخص الذى أدار مذياعه - تتساوى المقابلات (يُنظر Mirvish 1984 ص 168-169). لكن المقابلات التى تم تعيينها، **لا حاجة بها** إلى الاختلاف.

إلا أن هذا ليس الانشغال الوحيد الذى قد يساورنا! ألا تعنى صورة سارتر لـ«السرقة»، مجرد كون عالَم كُلِّ إنسانٍ له هو وحده؟ هذا الانشغال هو أساس تشديد مرلوبونتى على أننا يجب ألا «ندرك رؤانا البادية وفقا لمواقعها النسبية، على أنها مستقلة عن بعضها البعض: نحن نعلم أن الواحدة منها تنـزلق فى الأخرى وفى النهاية تتجمع كلها فى الشىء.» (PP ص 353). الآفاق الداخلية لأى من الموضوعات (على سبيل المثال الجوانب غير المرئية للمصباح، والتى تكون ضروب الوعى بها مشحونة بضروب الوعى الموضعية بالجوانب المرئية) تدل على ذوات أخرى تَرى - أو يُحتمل أن تَرى - هذه الآفاق التى لا أراها أنا. باختصار نقول إن هذا العالَم عالَمٌ تبادلى الذاتية An intersubjective world. ورغم أن لكلٍّ منا منظورًا مختلفا للعالَم، فإن منظوراتنا هذه «تتعدَّل» وفقا لبعضها البعض. ما من مبرر لكيلا يقرّ سارتر بهذا، فليس فيه أىّ إخلالٍ بما توصل إليه سارتر نفسه من أن كل شخص هو مركز منظورٍ للعالم، ومِن ثَمَّ فملاقاة المرء امرءًا آخر هى غدوُّه واعيًا بمركز آخر للإدراك والفعل، غيره هو نفسه؛ وهذا هو على العكس تماما من ملاقاة مجرد شىء.

التحيزات الفكرية بشأن «الآخر كموضوع»

إن الرؤية الفلسفية التى تتأدَّى بصاحبها فى النهاية إلى الأنانة، تدرك العلاقة بين بدن «الآخر» ووعيه كعلاقة خارجية (يُنظر BN ص 223). وهى نتيجة ترجع فى جانبٍ منها إلى التحيز لصالح العلاقات الخارجية، الذى يُلازم قدرا كبيرا من الفلسفة؛ وكنتيجة مباشرة لهذا يجىء مثال نموذجى لما نسمّيه «فقر التجربة الإدراكية» The impoverishment of perceptual experience.

التحيز لصالح العلاقات الخارجية: ببلوغنا هذا الموضع، بتنا نعرف أن البدن ليس مجرد موضوع فيزيولوجى. وتوصيف سارتر لـ«البدن فى ذاته»، قد فنّد سلفًا فكرة ارتباط بدنى ووعيى فيما بينهما بعلاقة خارجية. على أن توصيفه لبدن الآخر، أى للبدن كموضوع، يقوم بالمثل بشأن فكرة ارتباط بدن الآخر ووعيه فيما بينهما بعلاقة خارجية. رغم

أن بدن الآخر، أى «الآخر بالنسبة لى» هو بالفعل موضوع، فإنه نوعٌ خاصٌّ جدا من الموضوعات. وكما أظهر توصيف سارتر لملاقاة «الآخر كموضوع»، فإن «الآخر» موضوعٌ ذو دلالة، ودلالاته «لا تشير إلى أسرار نفسية... هذا التقطيب، وهذا الاحمرار، وهذا التلعثم، وهذا الارتجاف الطفيف لليدين، وهذه النظرات المكتئبة التى تبدو فى آنٍ واحد خجولة ومُنذرة بالشر: كل هذا لا يعبِّر عن غضب، وإنما هو الغضب.» (BN ص 346، ويُنظر PP ص 184)(4). هذه الدعوى الأخيرة تبدو مُعرّضة للاحتجاج بأن البعض قد يكون مجرد مؤدٍ لعرضٍ تمثيلي: ليس الغضب بل «مجرد استياءٍ مُصطنع» (BN ص 294). والرد هو أن «مصدر خطأى هو أننى أنظِّم العالَم بأكمله حول هذه البوادر، على نحو يختلف من ذلك الذى يُنظِّم عليه العالَم فى الحقيقة.» (BN ص 293). على سبيل المثال أتوقَّع لكمة لا تقع فى الحقيقة: «إنما يكون خطأى فيما يتصل ببوادر أخرى وبأفعال متوقَّعة أخرى لا غير. أنا مخطئ إذا توقعت كون حركة اليد نيّة حقيقية لِلَكْمِى... [أىْ ك.م.] كأنه ما تستهدفه حركة مُتبيَّنةٌ موضوعيًا، من مهمَّةٍ لن تقع.» (BN ص 294). ومِن ثَمَّ فأوّلا سأكتشف خطأى عندما لا تقع اللكمة المتوقَّعة، عندما يضحك بيير ويُبِّت على ظهرى بدلا من أن يلكمنى. وثانيا فسواء كان «الآخر» غاضبًا أو مدَّعيا أنه غاضب ليس إلا، فإن ما يبدر منه هو مايبدر من موضوعٍ ذى دلالة مُشتَمَلٍ فى سياق، وعلى هذا النحو تكون بوادر موضوعٍ هو كذلك ذات: «فى حد ذاتها ليست القبضة المضمومة [أو التقطيب أو الاحمرار... إلَخ. ك.م.] أىّ شىء، ولا تعنى أىّ شىء. نحن ندرك شخصًا، هو فى موقفٍ ما يضم قبضته. الغضب هو هذا الفعل ذو الدلالة ، مُعتدًّا به فى صلته بالماضى وبالممكنات، ومفهومًا بمعنى الكلِّية التركيبية التى هى «البدن فى موقف».» (BN ص 346-347). مِن ثَمَّ تكشف لنا تجربتُنا بدن «الآخر» ووعيه باعتبارهما ذوَى علاقة داخلية بين أحدهما والآخر.

إدراك الآخرين، وفقر التجربة الإدراكية: بالإضافة إلى هذا فإن الرأى القائم على القياس، ومثله الاستدلال على أفضل تفسير – كما تم تفصيلهما سابقا – يرتكزان على سالف افتراض: أن ما أدركه من هذه السحنة ليس إلا تأثير بعض التقلصات العضلية، وهى بدورها ليست إلا تأثير اندفاع عصبى (BN ص 224). هكذا تكون تجربتنا الإدراكية فقيرة: الناس يعتقدون برضاء مبالغ فيه، أن ضروب الإدراك جميعًا من نفس النوع. (BN

ص 347). فى الحقيقة إنه بما أن بدن الآخر هو موضوعٌ **نفسى**، فبالتالى أن «إدراكى لبدن الآخر مختلِفٌ جذريا عن غيره من ضروب إدراكى، كتلك التى للأشياء.» (BN ص 345): «إدراكى له لا يمكن **بالطبيعة** أن يكون من نفس نوع ذلك الذى للأشياء الجامدة... مِن ثَمَّ فليس ضروريا اللجوء إلى العادة أو إلى التفكير بناء على القياس، لشرح كيفية **فهمنا** للسلوكيات المعبِّرة؛ فهذه السلوكيات هى أصلا متاحةٌ للإدراك باعتبارها قابلةً للفهم.» (BN ص 347). مِن ثَمَّ فإن تعبيرات عادية تماما من قبيل «كانت السعادة تطل ببريقها من عينيها» أو «أظلم وجهه فى غضب» ليست كما يريد لنا أولئك الفلاسفة أن نعتقد، أى مجرد **أساليب فى الحديث** Façons de parler، [حسب التعبير الفرنسى الشهير المقصود به وصف طرق تمويه المعانى عند الحديث عنها]، بل توصيفات دقيقة لموضوعات التجربة الإدراكية.

ويزيد مرلوبونتى من إيضاح هذه الفكرة: مرلوبونتى... المتواصل بالأطفال والحيوانات على نحو لم يَرْقَ سارتر إليه إطلاقا، يرصد أولا أن «فهمى للبوادر» هو فى معظمه «مقتصر على تلك التى تصدر من الآدميين»: «أنا لا «أفهم» الإيماءات الجنسية الصادرة من كلب، بل ويتعسَّر على - بأكثر من هذا - فهم تلك الصادرة عن إحدى الزواحف أو الحشرات.» (PP ص 184). ويحدد مرلوبونتى مكمن هذه القدرة على فهم الآدميين فى «التبادلية بين مقاصدى وبوادر الآخرين، بين بوادرى والمقاصد المُتبيَّنة من سلوك غيرى من الناس.» فهمُ أى من البوادر هو «استردادٌ» لها عبر «فعلٍ من جانب الـمُشاهِد» (PP ص 185). بدن هذه الحشرة أو تلك يختلف عن بدننا اختلافا يبلغ من شدته أننا لا نستطيع محاكاة هذا البدن. وحتى إن استطعنا فإن هذه المحاكاة لن يصحبها فهمٌ بدنىٌّ لهذا البدن المختلف، ولا سيكفى فهمٌ عقلىٌّ خالص للغرض الجنسى من الاستعراض بغرض المعاشرة - الذى يقوم به هذا البدن - للقدرة على الفهم. ورغم أن «استرداد البادرة» هذا، هو لدى البالغين موضع كبت، أو يظل رهين مراحله الأوّليّة، فإن طفلاِ سيقوم به على نحو واضح: «إن لاعبتُ طفلا عمره خمسة عشر شهرا بأخذ أحد أصابعه بين أسنانى وتظاهرى بأننى أعضها... فعلى الفور يصير فمه هو وأسنانه - كما يشعر بهم من الداخل - له جهازا يستخدمه فى العض. وعلى الفور يصير فكِّى كما يراه الطفل من الخارج، فى نظره قادرا على تنفيذ نفس المقصد... هو يدرك مقاصده فى

بدنه، ويدرك بدنى ببدنه؛ وعلى هذا النحو يدرك مقاصدى فى بدنه.» (PP ص 352).

ليس هذا موضوع حجّة فكرية بواسطة القياس الخالص، بل هو نوع من «التعرُّف الأعمى» Blind recognition (PP ص 158): «إنما من خلال بدنى يكون فهمى لغيرى من الناس.» (PP ص 186).

هذه النقطة يمكن المزيد من التشديد عليها **على طريقة مرلوبونتى**، بتأمُّل تجارب الآخرين غير السويّة... تجارب أولئك الذين يعانون من اضطرابات المنظور التوحُّدى مثل مجموعة أعراض «أسبرجر» Asperger syndrome [نسبة إلى مكتشف المرض، طبيب الأطفال النمسوى هانز أسبرجر]. وواحدة من هؤلاء هى تمبل جراندين، والتى تظن أنها «عالِمة أنثروبولوجيا فوق سطح المريخ» فى جهودها لفهم الآخرين(5). هى تصف نفسها بأنها قد كونت مكتبة من «أشرطة الفيديو» التى تصور «كيفية تصرف الناس فى مختلف الملابسات، وهى ستدير كلا من هذه الأشرطة مرة تلو أخرى وتتعلم تدريجيا كيف توجد ترابطًا بين ما رأته؛ حتى تستطيع أن تتنبأ بما سيفعل الناس فى نفس الملابسات.» (Sacks 1995 ص 260). على الدكتورة جراندين أن «تحسب» To compute مقاصد الآخرين وطرق تفكيرهم، لتتوصل إلى تفصيلٍ - تسانده بيانات فى دقة المعلومات الرياضية - لما هو لسائرنا خبرةٌ فُطرنا عليها، بل وربما فطرةٌ أصيلة فينا (Sacks 1995 ص 270). وكان غيرها فى طفولتهم يتشاركون فى «تبادل للمعانى وتفاهمات وسرعة استيعاب،بتفوقٍ حدا بها أحيانا [وهى طفلة ك.م.] إلى التساؤل عّما إذا لم يكونوا كلهم تخاطريين [أى قادرين على الاتصال ببعضهم البعض بطرق خارقة للطبيعة] Telepathic. وهى الآن تستطيع «الاستدلال» على علامات اجتماعية. لكنها لا تستطيع أن تشارك رأسًا فى هذا التواصل السحرى، ولا أن تفهم طرق التفكير المتعددة الصور والمستويات؛ التى تشكِّل خلفية له.» (Sacks 1995 ص 272). وإدراك الدكتورة جراندين للآخرين، هو فقير على نحوٍ يماثلُ ما تخيَّل الفلاسفة أن **جميع** ضروب إدراكنا - للآخرين - تكون عليه. إن عليها بالفعل أن تستدعى الحجج بواسطة القياس، وشذوذها يبرهن على أننا لا نفعل هذا.

بالطبع أنه هنا مثلما فى غيره من المواضع، قد نظن أن الفنومنولوجيين يقيمون ثنائية مبالغا فى شدتها بين ما هو سوىٌّ وما هو غير سوىّ. على سبيل المثال فمثلما فى مناسبة

أو أخرى يتعامل أناس طبيعيون تماما مع أبدانهم كأنها أدوات (عندما نستخدم إحدى يدينا لكسر قشرة جوزة، بضم قبضة اليد واستخدامها مثل المطرقة)، فبالأحرى يحدث فى غير هذا من المناسبات أن ينشغل أناس طبيعيون فى التحسُّب لاستجابات الآخرين المحتملة والتكهن بها؛ مثلما عندما يكونون منخرطين فى حملة سياسية. وكذلك مثلما أن عملية اكتساب مهارة التعامل مع مُحرِّك، تستتبع فترة تكيُّف - خلالها يشغل البدن مكانةً ملتبسة، إذ يكون معا ذاتا وموضوعا - فبالأحرى يستتبع الانتقال إلى بلد جديد - فى معظم الأحيان - فترة تكيف خلالها يجد المرء سلوك الآخرين مُبهما، كما يجد استجاباتهم مبهمة(6).

ومثلما يوجد آدميون ذوو تصرفات خرقاء، ولا يكون «البدن لذاته» بالنسبة لهم أبدا بدنا/ ذاتا خفِيًّا تماما وغير ملموس على الإطلاق، فبالأحرى يوجد آدميون متبلِّدو الشعور إزاء أفكار الآخرين وأحاسيسهم، لا يشاركون أبدا **بالتمام والكمال** فى «التواصل السحرى» الذى كان بأيِّما استغلاق على الدكتورة جراندين!! الواجب ألا يكون الاستخلاص أن توصيفات الفنومنولوجيين غير دقيقة بل أنها غير كاملة: الواقع الإنسانى للتواصل المتبادَل بين الأشخاص بعضهم والبعض، هو حتى أشد التباسا وتنوعا من أقصى ما يقول به الفنومنولوجيون.

إن جانبا من السبب فى انتهاء الأمر بالفلاسفة إلى الأنانة، يرجع إلى أنهم يسيئون توصيف تجربة «الآخر كموضوع». بل وما هو أكثر أساسية بالرغم، فإن نفس سؤالهم « كيف اعرف أن للذوات الأخرى وجودا؟» يعنى البدء بـ«الآخر كموضوع»؛ لأن المعرفة هى بحكم تعريفها معرفة **بموضوعات**. وهذا - كما يلح سارتر - هو المنطلق الخطأ للاستقصاء الفلسفى لوجود الآخرين. علينا أن نبدأ بـ«الآخر كذات»، فذاك وحده هو حيثما نجد اليقين.

«الآخر كذات»

التوصيف الفنومنولوجى للـ«الآخر كذات»

وصف سارتر لملاقاتنا لـ«الآخر كذات» هو حتى أكثر ذيوع صيت، أو سوء صيت: «فلنتخيل أننى بدافع من الغيرة أو من الفضول أو من الشر، ألصقت أذنى بالباب ونظرت من خلال ثقب المفتاح. أنا وحدى وعلى مستوى الوعى بالذات غير الموضعى... [مسلكى ك.م.] هو مجرد إجراء لربط الأداة (ثقب المفتاح) بالغاية التى سيتم بلوغها (المشهد الذى ستتم رؤيته)... لكن بغتة أسمع وقع خطوات فى القاعة. شخصٌ ينظر إلىّ! ما معنى هذا؟ معناه أننى بغتة تأثرت فى وجودى، وأن تعديلات جوهرية ظهرت فى بنيتى...» (BN ص 259-260).

وصف سارتر لهذه التعديلات، يستغرق عدة صفحات، حيث النقاط الرئيسية هى التالية:

1 - أنا الآن أوجد باعتبارى أنا نفسى، فى وعيى غير المتأمِّل. (BN ص 260). أنا هو هذا الوجود، «الأنا المفعول به Me» أو الذات، الشىء الذى يراه «الآخر». (BN ص 261).

2 - أنا لست أساس هذا الموضوع الذى أنا هو، بل إنه ليس حتى «التأثير غير المباشر والصارم لأفعالى، مثلما يتحرك ظلى على الأرض أو صورتى فى المرآة بترابطٍ مع ما أقوم به من حركات. هذا الوجود الذى هو أنا، يحتفظ ببعض التردد، بشىء من الاستعصاء على التكهن... يمكن أن يقارن بطيف، هو مثل طيفٍ صورته مسلطة على مادة متحركة من العسير التنبؤ بما ستُحدثه.» (BN ص 261-262).

3 - هذه السمات تنجم من «كون الآخر حرا... حرية «الآخر» تنكشف لى عبر ما فى الوجود -الذى أنا هو بالنسبة لهذا الآخر - من تردد مضطرب.» (BN ص 263).

4 - «أستوعب نظرة الآخر فى صميم مركز فعلى كتدعيمٍ لإمكانياتى وإقصاءٍ لها... تجاوزى يتم تجاوزه.» (BN ص 263).

5 - هذا الموضوع الذى أنا هو، **غير قابل للتكهن به**: لا أستطيع أن أعيش [بالصفات

التى يضفيها على ك.م.] باعتبارى حقائقى أنا... أنا أقرّ بالمسئولية عن هذا الغريب الذى يُقدِّم لى، لكنه لا يكف عن أن يكون غريبا.» (BN ص 274)؛ «أبدًا لن تكون لى رؤية ملموسة» لـ«وجودى للآخرين» (BN ص 275).

مثلما بشأن توصيف سارتر للـ «الآخر كموضوع»، يَشِى توصيفُه للـ«آخر كذات» بشىء من الهيستيريا: «كوْنى موضع رؤية، يشكّلنى كوجودٍ لا مقاومة له لحريةٍ ليست هى حريتى... أنا عبدٌ إلى درجة أن وجودى مُتوَّقِفٌ على حرية ليست هى حريتى، وهى لوجودى الشرط بعينه.» (BN ص 267). لكن **توجد** تجارب تنطبق عليها هذه التشبيهات بدقة: يوما ما كان من بين طلابى من يهوى أداء العروض التمثيلية المكونة من ممثل وحيد يخاطب الجمهور Stand-up comedies، وكان يصف تجربة «الموت» أمام جمهور غير متعاطف، بتعبيرات «سارترية» مُكدِّرة. غير أن المرء يمكنه إزالة لمسة الهيستيريا والاحتفاظ بوصف فطِنٍ لتجربة المرءِ كونَه يُنظر إليه. مثل طيف، يتوقف جانب من «وجودى للآخرين» على الطريقة التى أتحرك بها. وإن لم يكن، فإن حكم الآخر على لا يمكن على الإطلاق أن «يمسّنى فى الصميم». لكن مثل طيفٍ صورته مسلطة على مادة متحركة من العسير التنبؤ بما ستُحدثه، فإن «وجودى للآخرين» يعتمد كذلك على قيم «الآخر» ومشروعاته، أى على حريته.

هنا كذلك قد يبدو اختيار سارتر للمثال - الخزى - يجعله يبدو كما لو كان إدراك المرء لكونه يُنظر إليه، هو دائما غير سار. وبالرغم فعندما يقول إن «الخزى هو الشعور الأصيل الوحيد بكون الخارج موضع وجودى» (BN ص 288)، فليس مُفترضا أن نفهم هذا على أنه يعنى أننا دائما نشعر بالخزى عندما يُنظر إلينا. كما لاحظنا بشأن الغثيان والاغتراب (فى الفصل الخامس من هذا الكتاب)، فإن سارتر يستخدم كلمة «الخزى» بمعنيين: أحدهما تجريبى، إذ يشير إلى إدراك المرء **غير السار** لنفسه كموضوعٍ يبعث النفور فى امرئ آخر، والثانى «أنطولوجى» [نسبة إلى «الأنطولوجيا» أى علم الوجود]، إذ لا يعنى سوى إدراك المرء لنفسه كموضوعٍ لغيره. بالمثل يشمل المعنى الأنطولوجى لكلمة «الخزى»، الفخرَ الذى يشعر به المرء عندما يستمع الآخرون بإعجابٍ لعزفه البارع على آلة الفيولا، بالرغم من أنه حتى فى هذه الحالة يمكن القول بأن كبرياء المرء يتأثر فى الصميم برهافته أمام الآخرين: قد أرتكبُ خطأً ما فى العزف لن يغتفروه لى، أو

قد يشعرون بالسأم(7).

النقطة الرابعة أعلاه، قد لا يكون ما تعنيه بالضبط واضحا وضوحا مباشرا: مفهوم «تدعيم إمكانياتى والإقصاء لها»، الذى يعرب عنه سارتر كذلك بأن «إمكانيتى [إذ ك.م.] تغدو احتمالا هو بخارجى» 'My possibility becom[ing] a probability which is outside me' (BN ص 265)، لى أن أفترض أننا نستطيع استيعابه جيِّدا عبر مفهوم ما يسمَّى «تغاير ضميرى المتكلم والغائب» First/third-person asymmetry، رغم أن مصطلح «تغاير ضميرى المتكلم والمخاطَب» First/second-person asymmetry قد يكون أدق فى سياق «النظرة». فلنأخذ فى الاعتبار مقطع الحوار هذا الذى أورده سارتر (BN ص 256)، والمقصود به أن يصوِّر عملية صيرورة إمكانيتى احتمالا:

«- أقسم لك أننى سأفعل هذا.

- ربما. أنت تقول لى هذا. بودى أن أصدقه!».

يمكن للمرء أن يستشعر الكبت المتفاقم لدى المتحدث الأول، والاستهجان - المعتاد من الفرنسيين - لدى المتحدث الثانى. وبالرغم ففى حقيقة الأمر لا يعدو كل ما يثيره هذا الحوار أن يكون تغاير ضميرى المتكلم والمخاطَب فى التعبير عن المقاصد أو عن الوعود: قولى «إننى أقصد أن أفعل هذا أو ذاك» هو من «ألعاب لغة اليقين» In the language-game of certainty. فى حين أن قولك عنى «إنك تقصد فعل هذا»، هو من «ألعاب لغة المعرفة» In the language-game of knowledge، أى أنه حيثما لا يكون معقولا أن يخطر بالذهن الشك بشأن مقصدى، فإنه يكون معقولا تماما أن تشك أنت فيما أقصده، وحيثما لا يكون معقولا أن تسألنى «كيف تعرف أنت أنك تقصد أن تفعل هذا»؛ فإنه يكون معقولا أن تسألنى «كيف أعرف **انا** أنك تقصد فعل هذا؟» ولنفس السبب فلأن تعبيرى عن المقصد هو بالنسبة لك من «ألعاب لغة المعرفة»، فإنه يتيح لك أساسا - يكاد يكون متينا - للتكهن بما سأفعله. وبما أن تعبيرى عن مقصدى هو بالنسبة لى من «ألعاب لغة اليقين»، فإنه لا يتيح لى **انا** أساسا للتكهن. أدائى الفعل المقصود هو بالنسبة لك على أحسن الأحوال محتملا، لكنه ليس كذلك بالنسبة لى (يُنظر Wittgenstein PI ص 224)! تغاير ضميرى المتكلم والمخاطَب، لا مفرّ منه.

كالعادة فإن لغة سارتر (مثلما فى قوله «اغتراب إمكانياتى») لغة سلبية الوقْع:

كأنما يوجد شيءٌ مريع على نحو جوهري في إدراك هذا التغاير بين ضميري المتكلم والمخاطَب (8)! والمثل الذي يضربه سارتر مثلٌ مُحزن: من الواضح أنها حالة لعدم ثقة الآخر في المرء تمام الثقة. قد يصح القول إن تغاير ضميري المتكلم والمخاطَب هذا، يستتبع إمكانية الارتياب المتبادل، وسارتر - لأسبابٍ خاصة به - يؤثر التركيز على حالات تكون فيها الإمكانية مُفعَّلة: هذا يتسق مع إضافة كون الثقة المتبادلة هي الحالة الأساسية؛ كما كان ممكنا أن يودّ مرلوبونتي.

هذا التفسير للاغتراب كذلك يُمكِّن من فهم النقطة الخامسة أعلاه: الدعوى بأن «وجودي للآخرين» غير قابل للتكهن به. وليس ما في الأمر أنني لا أستطيع ان أعرف كيف يراني الشخص الآخر أو يكون رد فعله تجاهي، فهو - في نهاية الأمر - يستطيع أن يخبرني، أو أن يُخابرني بآرائه على أيِّ نحوٍ آخر. إذا قال أحد أفراد جمهور المتفرجين إنني مُثير للضحك، أو إذا ضحك أو صفّق؛ فإنني قد أكون قادرا على استخلاص كون «وجودي للآخرين» مضحكا. بالإضافة فبالرغم من أنه ممكن - في ظروف معيّنة - القول إن ذلك الفرد قد يكون كاذبا (ربما حرصًا على مشاعري، أو لحثّي على جعلي من نفسي مُضحكًا حتى بأكثر مما كان)، فإن هذه المعرفة في ظروف أخرى قد تكون «محتملة إلى ما لا نهاية» Infinitely probable: إن كان لا يتمالك نفسه من الضحك من فكاهاتي، فلا يمكن أن أشكّ في اعتباره إياي مُضحكا. لكن حتى المعرفة «المحتملة إلى ما لا نهاية»، ليست هي اليقين؛ ولا يمكنني أن أبلغ اليقين إلا إن استطعت أن أكون «الآخر» بالنسبة لنفسي بمعنى الكلمة... إن استطعت أن أجد نفسي مضحكا، أو مثيرا للشفقة أيا كانت الحالة (يُراجع بهذا الصدد Schroeder 1948 هوامش ص 199): اليقين يستبعده تغاير ضميري المتكلم والمخاطَب.

التحيزات الفكرية بشأن «الآخر كذات»

كما سنرى، فإن نظرة «الآخر» تكشف وجوده من حيث إنه مؤكَّد، لكن الإقرار بهذا تعوقه غلبة التحيز لصالح المعرفة ضد اليقين. هذا هو السبب في أن الفلاسفة يثيرون مسألة وجود «الآخر» على أنها مسألةُ معرفة. كذلك تكشف «النظرة» العلاقة بيني وبين الآخر على أنها علاقة داخلية، وهو كشفٌ لا يكون ممكنا إلا عندما نخلِّص أنفسنا من التحيز لصالح العلاقات الخارجية.

التحيز لصالح المعرفة ضد اليقين: تجربة المرء لكونه يُنظر إليه (تجربته لخزيه على سبيل المثال) تكشف كون «وجود الآخر كذات» **مؤكَدًا**: «تمت تجربة وجود الآخر بالبيِّنة [أى باليقين ك.م.]، عبر كونى موضوعيا، وداخل هذه الحقيقة.» (BN ص 302). اليقين هنا هو بالضبط نفس يقين المرء من وجوده كما يكشف عنه الكوجيتو الديكارتى، بل إنه فى ذاته نوعٌ من «كوجيتو ثان» A second cogito: «إن لم يكن وجود الآخر تخمينا واهما، خيالا خالصا، فهذا لأنه يوجد نوع من كوجيتو بشأنه.» (BN ص 251): لا وجودى أنا ولا وجود الآخر هو ضرورة منطقية أو ميتافيزيقية. نحن هنا أمام ما يشير إليه سارتر بـ«الضرورات الواقعية» Factual necessities: **باعتبار** كونى أفكر، فمن الضرورى كونى أوجد. **وباعتبار** أننى أستشعر الخزى، فمن الضرورى كون الآخرين يوجدون(9). كذلك فليس وجود الآخرين مُشتقًا من الكوجيتو الأول: لا يمكننا القول إنه باعتبار أننى أنا أفكر، فمن الضرورى كون **الآخرين** يوجدون»: «ربما قد لا يكون مستحيلا إدراك «وجودٍ لذاته» يكون حرا تماما من جميع ضروب «الوجود لذاته» الأخرى، ويوجد حتى بدون شك فى احتمال الوجود كموضوع.» لكن (وكموضوعِ «ضرورةٍ واقعية» مرة أخرى) «فإنه أمرٌ لا يحتمل النقاش، إن «وجودنا نحن» هو «وجودٌ للآخرين» إلى جانب «وجوده لذاته».»(BN ص 282. والتشديد على كلمة «نحن»، من عندى أنا. ك.م.).

لعبة لغة اليقين لا تبيح السؤال: «على أى أساس أنت متأكد؟» فاليقين - على عكس المعرفة - ليس مبنيا على دليل. إنه لا يبيح أسئلة عن المصادقة أو اللامصادقة. بالرغم فإن سارتر يُغرِب بالفعل على نحوٍ أكمل، عمّا يتكوَّن منه هذا اليقين: النقطة الحاسمة هى أن التحولات التى تجرى لى أنا ولعالَمى عندما أعانى الخزى، هى تحولات لا يمكن على الإطلاق أن أحدثها بنفسى: وحدها **ذاتٌ** أخرى هى التى تستطيع صنعها. قد يكون مُغريا القول إننى أجعل من **نفسى** موضوعا عندما أنظر فى المرآة، بل إن كثيرا من الأحكام التى يصدرها الآخرون علينا والتى قد تبعث بالطبيعة الخزى، أحكام نصدرها نحن أنفسنا أحيانا على أنفسنا حينما نقول: «أنا قبيح» و«أنا مُقرِّز» و«أنا أخرق»... إلخ. لكن تلك الأحكام لا تُجرى فىّ ولا فى عالَمى تحولا بالطرق المذكورة.

أو لا فإنْ نَسَبَ آخرٌ إلىّ صفات كهذه، «فإننى لا أستطيع أن أعيشها باعتبارها حقائقى... أنا أقرّ بالمسئولية عن هذا الغريب الذى يُقدَّم لى.» وأحكامٌ من قبيل «أنت قبيح» و«أنت

مُقزِّز» و«أنت أخرق»، تمسّنى فى الصميم. لكن «هذا الأنا بضمير المخاطَب كموضوع» This me-object «لا يكُفُّ عن أن يكون غريبا» (BN ص 274). الموضوع الذى أنا هو لآخر [... لأحدٍ غيرى]، موضوعٌ **مغترب**. و«أنا لا أستطيع بأى حال من الأحوال أن أجعل نفسى مغتربا عن نفسى.» (BN ص 257). بالإضافة فإن «هذا الآخر لا يُشكِّلنى كموضوع لنفسى بل له **هو**.»(BN ص 257). بحيث إنه حتى إن أمكن أن يقال إننى موضوعٌ **لنفسى** عندما أنظر فى المرآة، فإن هذا بالتحديد هو ما **لا** يحدث عندما أكون موضع نظرِ آخر إلىّ. أنا واعٍ بكونى موضوعًا لذات، ولكن ليس بكونى موضوعا **لى أنا**. هذا «الوجود الذى أنا هو للآخرين»، هو خارج سيطرتى: «إن كان الآخر يرى المرء بهذا القبح، فما هو بقادر على فعل الكثير بشأن هذا، لا لتأييد هذا الحكم ولا لرفضه! للمرء أن يحتج أو يقصّ شعره أو يُجرى جراحة تجميل: وقد يظل الآخر مصرا على رؤية القبح.» (Schroeder ص 209)(10).

ثانيا فإن نظرة الآخر «ليست تحولا فىّ أنا فحسب بل إنها مَسْخٌ تامٌّ للعالَم.»: تحت نظرة «الآخر»: «يُنظر إلىّ فى عالَم يُنظر إليه»، ولكن **ليس من قِبَلى**. (BN ص 269). لا أعود مركز مجالَىّ أنا للفعل والإدراك...أنا أحد الموضوعات التى بداخل مجالَى الفعل والإدراك لآخر [... لأحدٍ غيرى].

ليس الكوجيتو الثانى دليلا على «وجود الآخرين كذوات» بأكثر مما كان الكوجيتو الأول... كوجيتو ديكارت، دليلا على وجود ديكارت نفسه! كون ديكارت قد **فكّر** لا يُبرِّر له الاعتقاد بأنه وُجِد، وكأنه قبل الكوجيتو عُدِم اليقين من وجوده ولم يمتلك اليقين إلا فيما بعد: «فى الواقع أننى دائما امتلكت اليقين بأننى أوجد، لم أكف عن ممارسة الكوجيتو قط. وبالمثل فإن مقاومتى للأنانة (والتى هى بمثل حيوية أى مقاومة تصدر منى لأى محاولة للشك فى الكوجيتو) تثبت أننى قد امتلكت دائما اليقين بوجود الآخر.» (BN ص251)(11). هذه المقاومة «مبنية على كون الآخر متاحا لى كحضورٍ واضح ملموس لا يمكن بأى حال أن أشتقّه لنفسى ولا يمكن بأى حال أن يكون موضع شك أو أن يُجعل موضع اختزالٍ فنومنولوجى.» (BN ص 271). حتى إن استطعنا وفقا لطلب هوسرل، وضع العالَم بين قوسين، فلن نستطيع مِن ثَمَّ وضع «الآخر كذات» بين قوسين، لأن هذا «الآخر كذات» ليس موضوعًا... ليس عنصرا من عناصر العالَم (يُنظر BN ص

272-273). مِن ثَمَّ «فتماما مثلما أن وعيى الـمُتكهِّن به بواسطة الكوجيتو يأتى كشاهدٍ لا يمكن تكذيبه على نفسه ووجوده، فإن ضروبا بعينها من الوعى الخاص - على سبيل المثال «الوعى بالخزى» - هى شواهد لا يمكن تكذيبها على الكوجيتو الـمُثْبت لكلٍّ من وجودها هى ووجود «الآخر».» (BN ص 273).

«مسألة عقولنا»... تلك المسألة التقليدية، هى التى بشأن تبرير الدعاوى بمعرفة وجود الكائنات الواعية بخلاف المرء نفسه. وهنا يبدو أننا لا يمكننا الإفلات من الأنانة! وهذا بسبب أجوبة غير صحيحة على سؤال: «كيف أعرف أن الآخرين يوجدون؟». وسارتر يربط مفهوم «المعرفة» بمفاهيم «الاحتمال» و«المصادقة» و«رفض المصادقة» و«الموضوعات». ومن حيث إن الموضوعات المعنِيّة هى «الآخرون كموضوعات»، فإن سؤال الفيلسوف هو إذن مرتبط بمنظور ضمير المخاطَب.

فى رأى سارتر أننا عندما نبدأ بـ«الآخر كموضوع»، على نحو ما يجرى بالضرورة بشأن المسألة التقليدية للمعرفة فى عقول الآخرين؛ فإننا نقوِّض أى احتمالٍ لبلوغ المعرفة، حتى المحتملة منها. فما لم نكشف وجود «الآخر كذاتٍ» كوجودٍ مُؤكَّد، ستظل معتقداتنا عن «الآخر كموضوع» بلا أى أساسٍ على الإطلاق: «إنْ كان «الآخر» كمبدأٍ وفى «وجوده لنفسه» خارج تجربتى، فإن احتمال وجوده كنفسٍ أخرى لا يمكن أبدا أن يُصادَق عليه أو لا يُصادَق عليه... [إنه ك.م.] يصير تخمينا خياليا خالصا». بل إنه أسوأ من هذا: فعلى عكس تخمينات كتلك الخاصة بالحياة فوق سطح المريخ مَثَلا، والتى لن تظل موضع تخمين خالص إلا «طالما افتقدنا ما يمكن أن يكون رهن إشارتنا من أجهزة أو نظريات علمية تعيننا على تكوين حقائق تصادق أو لا تصادق على فروض الحياة فوق سطح المريخ تلك، فمن حيث المبدأ يظل هيكل «الآخر» بحيث لا يمكن على الإطلاق تخيُّل أى جهاز يُستحدث ولا أى نظرية جديدة للتوصل إلى المصادقة أو عدم المصادقة على فروضٍ بشأن وجوده.» (BN ص 250-251). مِن ثَمَّ فإن التأكُّد من وجود «الآخر كذات»، سالفٌ على المعرفة بـ«الآخر كموضوع». علينا أن نبدأ بـ«الآخر كذات»: الآخر فى دعوى سارتر، «لا يمكن أن يكون موضوعا أوّلا.» (BN ص 252. ويُنظر BN ص 287). فبدون اليقين من وجود «الآخر كذات»، لا يمكننا حتى إدراك «الآخر» كموضوعٍ ذى دلالة(12).

سيجرى الاحتجاج بأنه - بوجهٍ عام - مهما كانت حَسَناتُ التمييز بين المعرفة واليقين، فإنه عندما يتعلق الأمر بهذا السؤال بالتحديد، نكون حقا مُواجَهين بمنظور ضمير المخاطَب وحده، ومِن ثَمَّ بالمعرفة كهدفٍ، بدلا من اليقين. ففى نهاية الأمر نحن نستفسر عن وجود **الآخرين**، ولسيكون البديل الوحيد هو بلوغ منظور ضمير المتكلم، من وعى «الآخر». وهذا سيتطلب منا أن **نكون** الآخر؛ وهو مستحيل. إذا كان سارتر مُحِقًّا فيما قاله إنه بدون يقين بشأن «الآخر كذات»، فإن وجود «الآخر كموضوع» - أى كموضوعٍ ذى دلالة أو نفسىٍّ - ليس حتى محتملا، ولا يرقى حتى إلى مرتبة التخمين الخيالى، فإنه بهذا يكون قد ضاعف من مشكلة «الآخرين» إلى مدى يتجاوز أفظع ما يمكن أن نتخيله فى كوابيسنا!!

إلا أن المدهشٌ فى بيان سارتر عن تجربة نظرة «الآخر كذات» هو أنه بيانٌ بضمير المتكلم: بالطبع أن هذا البيان لا يتضمن البلوغ المستحيل لمنظورٍ لضمير المتكلم من وعى الآخر، ولكنه بالفعل يرتكز على تجربةٍ بضمير المتكلم، هى الخزى. التفكير الذى تم استعراضه توًّا، والذى بدا أنه يضاعف من مشكلة عقول الآخرين إلى هذا الحد الشديد، يرتكز على شرطٍ حاسم: «**أن** يكون الآخر من حيث المبدأ وفى «وجوده لذاته» خارج تجربتى...»(13). لكن هذا هو بالتحديد ما اسْتَحْضَرَه بحثُ الخزى: ما أخْبُره فى الخزى هو «الآخر كذات»... من حيث أنه «لذاته». والذى أعمى الفلاسفة السابقين عن هذه الإمكانية كان تحيزًا مُضافا: التحيز لصالح العلاقات الخارجية، هنا فيما يتصل بالعلاقات بين البشر، التى نتحوّل الآن صوبها.

التحيز لصالح العلاقات الخارجية: تكشف لنا تجربةُ الخزى علاقةً داخلية، بل أكثر من علاقة واحدة! كما رأينا فإن الخزى علاقة ثلاثية المواضع: «أنا خزيان من **نفسى** أمام **الآخر**». وكل من الحدود الثلاثة ينكشف بوصفه ذا علاقة داخلية بالاثنين الآخرَين: توجد علاقة داخلية بينى أنا ونفسى، وبينى أنا والآخر، وبين نفسى والآخر. الأولى والثانية من هذه العلاقات الثلاث، لهما طبيعة خاصة: ما يسميه سارتر «نفيا داخليا» An internal negation، ومن ثَمَّ فإن «النظرة» تستتبع «نفيا مزدوجا» A double negation (BN ص 284-285). العلاقة **الخارجية** هى التى «تفصل الآخر عنِّى كما تُفصَل مادة عن مادة أخرى»، مثلما عندما نقول إن المائدة **ليست** المحبرة، والعلاقة الداخلية «صلة تركيبية

فعّالة بين الحدّين، واللذين يشكّل كل منهما نفسه بنفيه أنه الآخر.» (BN ص 252).

أول كل شيء إذن هو أن العلاقة الداخلية السلبية بينى أنا ونفسى، هى العلاقة الداخلية بين قطبى الازدواج الذى بين «الوجود لذاته» و«الوجود للآخرين»، وتستحضر الصيغةَ التى بمقتضاها يكون الواقع الإنسانى هو ما ليس هو وليس هو ما هو! إن كان «وجودى للآخرين» («نفسى» بتعبير سارتر) هو كجبان أو كفضولى، فيمكن القول إننى أنا جبان أو فضولى، تماما مثلما تُجيز لى معالـمُ لحقيقتى الواقعية (كوْنى قد ولدت فى هذا المكان دون غيره، وكونى أشغل هذه الوظيفة دون غيرها) أن أقول إننى **أنا** من مواليد تلك البقعة أو إننى **أنا** أشغل تلك الوظيفة. إلا أننا نتجاوز حقيقتنا الواقعية، وإذن فإننى لست (أى إننى أتجاوز) ما أنا هو (هذه الحقائق الخاصة بى). وبالمثل - كما رأينا توًّا - أنا لست جبانا ولا فضوليا **لنفسى بل للآخرين**. ومِن ثَمَّ فأنا لست (لنفسى) ما أنا هو (للآخرين).

وثانيا ننكشف أنا والآخر كطرفَى علاقة داخلية سلبية، عبر الخزى الذى جلبته «النظرة»: «لا بد أن يَظهر الآخر للكوجيتو [الوعى بالخزى ك.م.] باعتباره **ليس أنا** (BN ص 252). كما رأينا فإننى لا أستطيع أن أجْلب من نفسى تحولات نفسى وعالَمى التى تنتجها «النظرة»: الخزى دون أدنى شكٍ يكشف وجود ذاتٍ أخرى... حريةٍ غريبة عنى وعن حريتى... كائنٍ واعٍ، هو لى ضرورةٌ.

وثالثا فإن «وجودى للآخرين» - نفسى - هو على علاقة داخلية بـ«الآخر». أنا أعتمد على الآخر **فى نفس وجودى**: لما كنت ما أنا إياه (على سبيل المثال خزيان أو سوقيًا أو قبيحا أو وسيما أو ذا تأثير ساحر) لولا وجود الآخر. وليس كل ما فى الأمر أن «كونى من أنا، هو بفضل دروس الآخر» (BN ص 274)، فمن المفروغ منه أن الآخر **يقوم** بهذا: أنا **أكتشف** أننى غير ذى تأثير أو مضحكٌ أو شائنٌ لأن الآخرين يقولون لى إننى كذلك أو يُعْلموننى به من خلال استجاباتهم تجاهى. وفى هذه النقطة وقايةٌ مهمة من الرأى القائل بأن «معرفة النفس» المزعومة، دائما لدنيَّة ومعصومة من الخطأ(14). لكن النقطة الرئيسية لدى سارتر فى هذا الموضع ليست هذه: بل إننى بدون «الآخر» لن **أكون** فاقد التأثير أو مضحكا أو شائنا. إنما هى نظرة «الآخر» التى تحوّلنى فى صميم **وجودى**، من شخص ينظر من خلال ثقب مفتاح إلى فضولىٍّ مُخزٍ (يُنظر Schroeder 1984 هوامش ص 235).

التحيز لصالح العلاقات الخارجية يُخفِى هذه العلاقات الداخلية المتعددة. و«ضربة المعلِّم» التى قام بها سارتر، وهى استخدام تجربة ضمير المتكلم للكشف بيقين عن وجود الذوات الأخرى... هذه الضربة تعتمد على الإقرار بأن بين البشر علاقات داخلية... بأنّ تغاير ضميرى المتكلم والمخاطُب، يتعايش مع العلاقات الداخلية بين منظور كلٍّ من ضميرى المتكلم والمخاطَب.

إن توصيفات سارتر لالتقاءاتنا بالآخرين كموضوعات وكذوات، توصيفاتٌ موضوعة بحذقٍ وحيوية. لكن هل هاتان هما حقا الكيفيتان اللتان نلتقى بالآخرين بهما؟ ماذا عن ضمير المخاطَب الجمع [أو «نحن» كمفعول به] Us، وضمير المتكلم الجمع [أو «نحن» كفاعل] We؟

ضمير المخاطَب الجمع، [أو «نحن» كمفعول به] Us كموضوع، وضمير المتكلم الجمع [أو نحن كفاعل] We كذات

يقرّ سارتر بتلك «التجارب الملموسة التى نجد فيها أنفسنا فى نزاع مع «الآخر»، ولكن فى تواصل معه» (BN ص 413)، تلك التجارب التى يختار هو لها نَعْتَى «ضمير المخاطَب الجمع، [أو «نحن» كمفعول به] Us كموضوع»، و«ضمير المتكلم الجمع [أو «نحن» كفاعل] We كذات»(15). التجربة التى من الفئة الأولى [فئة «ضمير المخاطَب الجمع، [أو «نحن» كمفعول به] Us كموضوع] تنشأ على سبيل المثال من «العمل الجماعى، عندما يستشعر عدد من الأفراد تجربة كونهم موضع تطلع «الشخص الزائد» (مراقب العمال مَثَلا)، وهم يعملون متضامنين لإنتاج نفس الشىء.» (BN ص 419). الشىء الذى يتشاركون فى إنتاجه (وليكن «فتّاحة» زجاجات)، هو من أجل ضمير المتكلم الجمع [أو «نحن» كفاعل] We كذات، بمعنى «ذات شخص»... الشخص الذى سيستخدم الأداة التى صنعها هؤلاء الأفراد، فى الغرض الذى خصصت له (PP ص 424).

إلا أن هذا فى رأيى ليس ما يهمنا: ما نريد معرفته هو عن ذلك النوع من «ضمير المتكلم الجمع (أو «نحن» كفاعل) We كذات» الذى يشير إليه مرلوبونتى فى توصيفه للحوار: «فكرى وفكره متشابكان فى نسيج واحد... نحن متعاونان كلٌ من أجل الآخر فى تبادلية تامة. منظوراتنا تندمج فى بعضها البعض، وتتعايش فى عالم مشترك (PP ص

254). وسارتر فعلا يقر بتجربةٍ لضمير المتكلم الجمع (أو «نحن» كفاعل) We لا تكون هي تجربةً لـ«الفرد»، لكن في رأيه أن هذه التجربة «لا يمكن أن تشكّل بنية واقعٍ إنساني»، بما أنها «موضع وعيٍ خاص: «ليس من الضروري أن يكون **جميع** رواد المقهى واعين بكونهم «نحن» [كفاعل] We لكي توجد تجربتي لنفسي باعتباري مرتبطا بـ«نحن» [كفاعل] We معهم.» (BN ص 414). وتأييدا لهذه النقطة الأخيرة يرصد سارتر أن نوع التبادل الذي يُصوِّر إمكانية خطأ تجربة«نحن» [كفاعل] We هذه، هو:

«- نحن غير راضين على الإطلاق.

- بل كلا يا عزيزي: تكلم باسمك أنت وحدك!» (BN ص414).

النقطة الجوهرية هنا - مرة أخرى - هي أن تغاير ضميري المتكلم والمخاطَب غير قابل للاستبعاد. إدراكي أنك غير راضٍ، هو من كل من زاويتي علم المعرفة وعلم الظواهر مختلف عن إدراكي أنني أنا غير راضٍ: الأول من ألعاب لغة المعرفة، والثاني من ألعاب لغة اليقين. إن سؤال: «كيف أعرف أنك غير راض؟» له معنى، لكن سؤال: كيف أعرف أنني غير راض؟» ليس له معنى. معتقداتي عن مزاجك في لحظةٍ ما، معرّضة للمصادقة وللامصادقة على نحوٍ لا يكون عليه يقيني بشأن مزاجي أنا في لحظةٍ ما: قد أكون مخطئا بشأن معنى رضاك، على نحوٍ لا يمكن أن أكون عليه بشأن مزاجي أنا. وكما يوضح مرلوبونتي في مثال أهون بكثير: «على أقصى ما يمكن أن أُقاسم - عن لفتةٍ ودّيةٍ ما - صديقي بول حزنه ذاك أو غضبه ذاك، فإنهما يظلان حزنه هو وغضبه هو: بول يعاني لأنه فقد زوجته، أو هو غاضب لأن ساعته سُرقت، في حين أنني أنا أعاني لأن بول محزون، أو غاضب لأنه غاضب.» (PP ص 356).

كثيرا ما ينتهي المطاف بالفلسفة إلى الأنانة طوعا أو كرها. وبما أن الأنانة ليست إمكانيةً يمكن أن تُعاش، لأن وجود «الآخر» هو يقينٌ مُعاش؛ فلا بد من الشك في عمليةِ تحيزاتٍ فكرية. والتخلص من كل من التحيز لصالح العلاقات الخارجية وذلك الذي لصالح المعرفة ضد اليقين، يفتح الطريق أمام الإقرار بتوصيفات سارتر - الغنية بشك خارق - للالتقاءات بـ«الآخر كموضوع» وبـ«الآخر كذات». وهذا التخلص يقوّض الدفع الغير الواعي صوب الأنانة. إلا أن الآخرين لا يمثّلون إشكالا في الفلسفة وحدها!

العلاقات الملموسة بالآخرين

يستحيل أن يكون أى عرضٍ لفكر سارتر بشأن «الآخرين» كاملا، دون أى ذكرٍ لتوصيفاته الشهيرة التى وردت فى القسمين الأولين من فصلٍ كتبه بعنوان «العلاقات الملموسة بالآخرين» فى مؤلَّفه «الوجود والعدم»: «أن أتجاوز تجاوز «الآخر» To transcend the Other's transcendence، أو على العكس أن أُدمج ذلك التجاوز بداخلى دون أن أزيل منه طابعه أو ما فيه من تجاوز: هذان هما المسلكان البدائيان اللذان أتخذهما لمواجهة «الآخر».» (BN ص 363). والعنوانان الفرعيان للقسمين اللذين يصف فيهما هذين «المسلكين البدائيين» يتيحان لنا إرهاصا: «الحب واللغة والمازوكية [التلذُّذ بالخضوع للتعذيب]» هو عنوان القسم الأول. و«اللامبالاة والرغبة والكراهية والسادية [التلذُّذ بتعذيب الغير]» هو عنوان القسم الثانى. ثمّة يُقال لنا إن الحب «جهد متناقض» Love is a contradictory effort (BN ص 376). وإقرارنا بهذا قد يؤدى بنا إلى المازوكية، والتى «هى إخفاقٌ ولا بد أن تكون هى نفسها إخفاقًا.» (BN ص 378-379). اللامبالاة - التى لا يمكن أن ينتبه المرء إلى عدم كفاءتها (BN ص 381) - قد تُمهِّد للرغبة الجنسية، التى «تُمثِّل أصل إخفاقها هى.» (BN ص 398). «وهذا الموقف هو الذى يُمثِّل أصل السادية.» (BN ص 399). والذى كذلك «يحمل فى داخله سبب إخفاقه هو.» (BN ص 404). هذه الحركة الدائرية من موقف إلى آخر «بتقلُّباتها المفاجِئة فى الاتجاهات، تُشكِّل علاقتنا بـ«الآخر».» (BN ص 408). يبدو أن هذا «الآخر» الذى كان وجوده مُؤكَّدًا إلى هذا المدى... هذا الآخر الذى الذى كنتُ مرتبطا به عبر علاقات داخلية وضروب من الانعدام الداخلى Internal negations بقوة جعلت الأنانة مستحيلة، هو مخلوقٌ مزعج للغاية... مخلوقٌ يجب أن يُقاسَم «حياة العالم».

لن أمضى حتى النهاية فى متابعة كل هذه الدوائر والانقلابات والإخفاقات بالتفصيل. ستكفى حالة أو اثنتان لتصوير هذا التفكير:

يقول لنا سارتر إن هدف الحب هو «استيعاب «الآخر» باعتباره «الآخرَ ناظرًا إلىّ».» (BN ص 365)، ومِن ثَمَّ القبض على حرية الآخر. ليست رغبة المحب استعبادَ

المحبوب، فهو «حينئذ سيشعر بترخُّص كلٍّ من حبه ووجوده.» ولا هو بالرغم ممكن أن يرضى بـ«ارتباط حر واختيارى»: «من ذا الذى سيرضى بحب ممنوحٍ كوفاءٍ خالص بعهدٍ اتُّخذ؟»: المحب «يريد أن تحبه حريةٌ ولكن مطلبه من هذه الحرية كحرّية، هو ألا تعود حرة بعد! He wants to be loved by a freedom but demands that this freedom as freedom should no longer be free! (BNص 367). هو - المحب - لا بد أن يكون «الـمُختار»، لا مجرد الذى اختير «بين آخرين»؛ والذى سيكون عندئذ طرفا فى مجرد حُبٍّ طارئ. بيد أن المحب يجِب أن يُختار كجزءٍ من اختيار المحبوب الأصلى لـ«الوجود فى العالم» (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب). هذا هو المعنى الحقيقى لتعبيرات من قبيل «جُعل الواحد منهما للآخر» و«توأم الروح» (BN ص 370)(16). من ذا الذى لا يذكّره هذا الوصف بما يعرفه؟ بيد أن «الحب جهد متناقض... مطلبى هو أن يحبنى «الآخر»، وأنا أقوم بكل ما هو ممكن لكى أحقق مشروعى؛ لكن إن كان «الآخر» يحبنى فإنه يخدعنى بنفس هذا الحب على نحوٍ حاسم. كان مطلبى منه أن يؤسس وجودى كموضوعٍ أثير، بأن يحافظ على نفسه كذاتيةٍ خالصة تواجهنى. وهو، ما أن يحبنى إلا ويخبُرنى كذّات.» (BN ص 376).

إن اليأس الذى يبعثه الإقرار بهذا التناقض فى صميم الحبّ، قد يؤدى إلى إقامة مشروعٍ جديد: «جعلى نفسى أُستوعَب من جانب الآخر وفقدانى نفسى فى ذاتيته»، وهى عملية يُعبّر عنها على نحو ملموس بالمسلك المازوكى (BN ص 379). كذلك فإن هذه العملية تخفق، بما أنه «حتى المتلذذ بالخضوع للتعذيب، الذى ينقُد امرأة مالا لكى تجلده، يعاملهاكأنها أداة. وبنفس هذا يضع نفسه حيث يكون متجاوزا لها فى العلاقة»، ومِن ثَمَّ كذات (BN ص 379).

فلنتأمّل مرة أخرى هذا الوصف لمسلك اللامبالاة، حيث أمارس «نوعا من الأنانة الواقعية: الآخرون هم تلك الأشكال التى أمر بها فى الشارع.» أنا «أتلامس بـه«الآخرين» مثلما أتلامس بجدار: أتجنبهم كما أتجنب العقبات... محصِّل التذاكر ليس إلا وظيفة تحصيل التذاكر، والنادل الذى فى المقهى ليس إلا وظيفة خدمة الزبائن.» لكن هذا «العمى بشأن الآخرين» يشمل احتواءً ضمنيا لـ«الوجود للآخرين»، أى لتجاوز الآخرين كنظرة.» (BN ص 330-331)(17). والإدراك غير الموضعى للشخص غير المكترث لكونه

فى خطر «من نظرة «الآخر» من خلف ظهرى أن تجعلنى أغترب... [هذا الإدراك] قد يتيح الفرصة لمحاولة جديدة لتملُّك حرية الآخر.» (BN ص 382). هذه المحاولة هى الرغبة الجنسية، التى تم شرحها أعلاه (فى الفصل الخامس من هذا الكتاب).

قبل أن نستخلص أننا لَسَنكون أفضل حالا بالحياة على جزيرة مهجورة، علينا أن نرصد نقطة مهمة: أن العلاقات الملموسة التى يصفها سارتر بكلمات كهذه - مألوفةٍ على نحوٍ جلىٍّ وكئيبةٍ إلى حدٍّ مُدمِّر - هى علاقاتُ مُخادَعة! كلها ترتكز على الإخفاق فى التنسيق بين إدراكنا لحقيقة الآخر الواقعية («وجوده لى») وتجاوزه (الذى أنا بفضله أملك «وجودا له»). ويشير هامشٌ فى نهاية الفقرة الثانية (§ii) إلى إمكانية «الخلاص» من حلقة الإخفاق هذه، من خلال «تحوُّلٍ حاسم» (BN ص 412 هامش 14). ونفس هذا التحول الحاسم - فى مشروعى الأساسى القائم على المخادعة (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب) - الذى يتيح لى الإفلات من المخادعة بشأنى أنا نفسى، يتيح لى أن أقيم علاقات ملموسة أصيلة مع الآخرين.

حرية الآخر هى فى الوقت ذاته حدٌّ لحريتنا... حدٌّ حاسم ومهم، يظهر من الوهلة الأولى. وفى الفصل الأخير والمهم من هذا الكتاب، نتجِّه أخيرا إلى الحرية.

هوامش الفصل السابع:

1 - ليس معنى هذا أن «الآخر» يظهر دائما كموضوع ذى دلالة: بل قد يظهر بدن «الآخر» كموضوع فيزيولوجي [متعلق بـ«الفيزيولوجيا»، أى «علم وظائف الأعضاء] أو تشريحى أو مادى (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب، و Schroeder 1984 ص 181). لكن إذا ركّز المرء على التقاءات من هذا القبيل بالآخر، دون غيرها؛ فعندئذ ستبدو الأنانة محتومة.

2 - لقد سلف أن لاحظنا أن سارتر يستخدم كلمة «الموضوع» بإسراف خارق للعادة: وهو فى هذا المقام يشدد على الفوارق بين «الآخر» كموضوع ومجرد الأشياء، من قبيل المروج ومقاعد المتنزهات. كذلك سلف أن رصدنا أنه بالرغم من أن سارتر لا يستخدم تعبير مرلوبونتى «الذات/ الموضوع»، فإن من الواضح أن هذا بالتحديد هو ما يعتقده بشأن البشر. مع هذا فإن إلحاح سارتر على كوننا دائما نلتقى بـ«الآخر» إما كذات أو كموضوع - وليس بالاثنين فى آنٍ معا أبدا - ليس بأكثر مصداقية من إلحاحه على كون بدن المرء لايمكن على الإطلاق أن تتم تجربته ككل من ذات وموضوع فى آن معا. (يُنظر Schroeder 1984).

3 - يُنظر Mirvish 1984، بشأن بحث الفارق بين الأجهزة و«الآخرين كموضوعات «من منظور نظرية «نسبية المكان».

4 - رغم أن هذا الوصف - كما يعى سارتر - قد يبدو مُعرِّضا إياه لتهمة العنصرية، فإن من رأيه أن السلوكيين قد غفلوا عن حقيقة كون الآخر «الموضوع الذى ليس مفهوما إلا من حيث غايته». وبدلا من اختزال بدن الآخر إلى مجرد موضوع - واختزال غضبه إلى مجرد حركة - «يجب التحول بوجهة النظر السلوكية إلى الاتجاه المضاد.» (BN ص 294).

5 - استعار أوليفر ساكس هذه العبارة An anthropologist on Mars عنوانا لكتابه الصادر سنة 1995، ولواحد من المقالات السبعة التى تشكل فصول كتابه هذا.

6 - بالفعل يرصد مرلوبونتى أننا قد نلاقى صعوباتٍ فى فهم التعبير عن الانفعال لدى «البدائيين أو فى الدوائر التى تختلف اختلافا بالغا عن تلك التى أتحرك فيها.» (PP ص 184).

7 - يختلف تناول سارتر للكبرياء (BN ص 290-291): إنه يساويه بالغرور، ويرى فيه «مسعى منّى بصفتى موضوعا، إلى التأثير فى الآخر. أعتد بما ينسبه إلىّ من هذا الجمال أو هذه القوة أو هذا الذكاء، من حيث إن هذا يشكّلنى كموضوع. وأسعى إلى الانتفاع به فى صدمة مضادة لكى أوقع فيه - سلبيًّا - شعورا بالإعجاب أو بالحب.» ورغم أن هذا الاستخدام لكلمة «كبرياء» هو استخدام مُعترف به، فإنه لا يبدو لى أنه الاستخدام الأوحد.

8 - وليام رالف شرويدر هو واحد من كثيرين يفترضون أن الاغتراب، لا بد أن يكون سلبيا (Schroeder 1984 هامش ص 193). ومرة أخرى قد يكون من المفيد أن نُذكّر أنفسنا بأن «الاغتراب» يعنى شيئا من قبيل «التغاير» Othering.

9 - يشير شرويدر فى هذا المقام إلى حجة متعالية Transcendental argument (Schroeder 1984 هامش ص 202). أفيعتدّ هو بمقولة ديكارتِ المعروفة باسم الكوجيتو كحجة متعالية هى الأخرى؟

10 - هذا البند بندٌ خليق بأن يُدارَى إذا فكر المرء فى «الوجود للآخرين» باعتباره مجرد «خواصّ خارج الرؤية» (Outside-view properties (P. S. Morris 1976 أو «النفس الاجتماعية» Social self (Schroeder 1984)، مما يبدو أنه يجعل «الوجود للآخرين» يشمل سمات الشخصية؛ بما فيها الفضيلة والرذيلة. بيد أن تلك، يمكن أن يعزوها المرء لنفسه، دون حاجة إلى آخر يحكم عليه بأنه ليس كريما أو ليس شفوقا، بمجرد الانتباه إلى كون المرء قد أخل بقاعدة أخلاقية بعينها أو التزم بمجموعةٍ بعينها من المعايير. لكن الإثم ليس الخزى (بهذا الصدد يُتابع رالف وليام شرودر فى [عمله المشار إليه فى ثبت المصادر برمز] Schroeder 1984 هامش ص 227). والانتباه إلى فعل الإخلال بقاعدة أخلاقية، ليس مساويا لانتباه المرء إلى كونه يُنظر إليه. وبناء عليه فإن إضفاءات سمات الشخصية ليست على نحو مباشر جزءا من «وجودنا للآخرين». (بهذا الشأن فمن الغريب أن رالف وليام شرويدر - فى [عمله المشار إليه فى ثبت المصادر برمز] Schroeder 1984 -يذكر القبح كسمةٍ للشخصية).

11 - حيثما يستخدم سارتر الفعل الفرنسى Savoir [«يعرف» أو «يعلم»، فى العربية]، أترجمه أنا [كاثرين موريس] - أينما ورد فى مُقتطف أورده - بمعنى دال على «امتلاك اليقين» Possessing certainty [فى متن الأصل الإنجليزى]. وهيزل بارنز فى [ترجمتها لمؤلف سارتر «الوجود والعدم»، تلك الترجمة المشار إليها فى ثبت المصادر برمز] BN تترجم الفعل - عن صواب تام - بكلمة «يعرف» Know [فى متن تلك الترجمة إلى الإنجليزية]. لكن بما أن اللغة الفرنسية تستخدم كل من الفعلين Savoir و Connaître (حيث يعنى الفعل الأخير، ما يضادُّ به سارتر «امتلاك اليقين»)، فإن هذه الترجمة - مهما بلغ صوابها - خليقة بأن تثير الارتباك.

12 - من وجهة النظر هذه، قد يُدهشنا افتقار تمبل جراندين إلى «الوعى بالذات»، بهذا المعنى العادى للمصطلح؛ الذى يتماشى مع مفاهيم من قبيل الحرج والخزى. ورغم أن أوليفر ساكس يشعر بنفسه «غبيًّا وواعيًا بالذات» وهو يجرِّب ما تلهو به جراندين من «آلة ضغط» Squeeze machine، فإنها لا تشعر بشىء من هذا القبيل (Sacks 1995 ص 265).

13 - فى ترجمة هيزل بارنز، تبدأ الجملة بكلمة «بما أن» Since، بما يُبدِّل فى المعنى تبديلا شديدا.

14 - قد بلورت فيليس موريس هذا الموضوع جيدا، على سبيل المثال فى [بحثها المشار إليه فى ثبت المصادر برمز] P. S. Morris 1985a.

15 - المقصد الرئيسى لسارتر من وصف هذه الضروب من التجارب هو نفى كونها تكشف أى شىءٍ أساسىٍّ - فى الواقع الإنسانى - لم يَظهر سَلَفًا فى توصيفاته الاستهلالية للقاءاتنا بـ«الآخر كموضوع» وبـ«الآخر كذات». وما تجربة موضوع الـ«نحن كمفعول به» The Us-object إلا «إثراء للبرهان الأصلى على الذى «للآخرين».» An enrichment of the original proof of the for-others. وذات «النحن كفاعل» The We-subject لا تكشف عن «شىءٍ بعينه» (BN ص 427).

16 - بالطبع كان تعبير «الحب الأساسى» Essential love، هو بالضبط ذلك الذى استخدمه ليشير إلى علاقته بسيمون دى بوفوار.

17 - من المفترض أن «الأنانى المُعاش» The lived solipsist الذى ذكره شرويدر (Schroeder هوامش ص 221)، يفتقر إلى هذا الانتباه الضمنى. أجد من العسير أن يُعقل هذا، إلا إذا كان وصفا للـ«التَوَحُّد» Autism، أو لمجموعة أعراض «أسبرجر».

الفصل الثامن

الحرية

اعتيد وصف مفهوم سارتر للحرية بأنه «جذرى» أو «متطرف»(1). وصحيح أنه يقوم بدعاوى للحرية والمسئولية، يبدو بعضها مبالغا فيه. منها على سبيل المثال أن «الحرية كاملة ولامتناهية.» (BN ص 531)، وأن «للعبد المقيَّدِ بالأغلال، نفس حرية سيِّدِه.» (BN ص 550)، وأن «الإنسان المقضى عليه بالحرية يحمل على عاتقه عبء العالم بأكمله. هو مسئول عن العالَم وعن نفسه كسبيل للوجود.» (BN ص 553). رَأْى ديكارت فى الحرية... أن «الإرادة، أو حرية الاختيار... ليست مقيَّدة على أى نحو كان.» (ديكارت: الرابع من «التأملات» Méditations IV). أو أن الإرادة «يمكن بمعنى ما، أن تُعتبَر لامتناهية.» (يُنظر لديكارت [مؤلَّفه الذى كتبه أصلا باللاتينية، بعنوان Principia philosophiae] Principles of Philosophy: الفصل الأول، ص 35)... رأى ديكارت هذا، هو ما يراه سارتر فى آنٍ معا المفتاح لفلسفة ديكارت بأكملها؛ وأروعَ ما بلغه ديكارت من تبصُّر. مشكلة ديكارت الوحيدة [فى رأى سارتر] هى أن شجاعته خذلته فى آخر لحظة ممكنة، فإذْ أقَرَّ ديكارت بأن أقوى تشابه بين الإنسان والإلـه، هو بفضل إرادة الإنسان غير المحدودة، فإنه - على الرغم - وضع اختيار غاية الإنسان النهائية وتحديدها فى يد الإلـه بدلا من يد الإنسان، حيث يجدر أن تكون (CF). وكما ورد بقلم سارتر فى نقده لواحد من أقران ديكارت العقلانيين، فإنما «نحن [فى مفهوم ليبنتز. ك.م.] أحرار، بما أن أفعالنا تنشأ من جوهرنا. لكن مجرد عدم كون جوهرنا من اختيارنا نحن، يُظهِر أن كل هذه الحرية فى الخصوصيات، بالفعل تَحجُب عبودية تامة.» (BN 538).

لكن ما أن نستوعب مفهوم سارتر، إلا ونرى أن هذا المفهوم لا يكاد يكون بهذا الشطط الذى يبدو به للوهلة الأولى: أوّلا وعلى نحو أشد بديهية من غيره، فإن سارتر

لا يقول إن قدرتنا غير محدودة(2)! فلن يكون قولٌ كهذا، من أسخف ما يمكن ادعاؤه، كما يتضح جليًا (بما أن البشر **ليسوا** غير محدودى القدرة) فحسب، بل إنه عند سارتر يستتبع مفهوما عبثيًا للحرية. فى رأى سارتر أن الحرية لا توجد إلا فى عالم **مُقاوِم**. مِن ثَمَّ فإن الوعى المتجسِّد والمتَّخِذ موقعا، هو وحده الذى يمكن أن يوصف بالحرية. وعلى هذا يترتب أن الإلـه غير المحدود القدرة كما يُعَرِّفه ديكارت، والمفترَض تملُّكه الحرية المطلقة؛ لا يمكن وصفه بالحرية على الإطلاق. ويستخلص سارتر من هذا نتيجة غير متوقَّعة، هى أن النجاح ليس بذى أهمية للحرية، على الأقل بالمفهوم الذى يبلوره هو فى هذا المقام (BN ص 483). إذن فإن كونى – أنا العبد المقيّد بالأغلال – على الأرجح لن أنجح فى تحطيم أغلالى، لا يجعل حريتى أقل من تلك التى كان يمكن أن أحظى بها؛ إن وجد احتمال لا بأس به لهذا النجاح. ليس إلا وفق ذلك المفهوم العبثى للحرية كقدرة غير محدودة، ما يحتمل من افتراض كون الإخفاق مُخِلاً بها.

ثانيا– فإن مفهوم سارتر يمْثُل فى تعارض صارخ مع صورةٍ ما، شائعة عن الفعل الحر الوجودى كفعلٍ مماثل لذلك الذى دعاه الروائى أندريه جيد: «الفعل الذى بلاِ مُسوِّغ» Acte gratuit [بالفرنسية]، وهو الفعل الذى يُرتكب عفو اللحظة... عن هوى أو نزوة... بلا سبب. وقد يكون من بين الأمثلة على هذا قيام «مرسو» فى رواية ألبير كامو «الغريب» L'Étranger بإطلاق النار على أحد أهالى الجزائر على الشاطئ لأن الشمس كانت تُعشِى بصره، أو قيام «لافكاديو» فى قصة أندريه جيد «كهوف الفاتيكان» Les Caves du Vatican بدفْع غريبٍ من القطار بلا سبب ولا دافع. لكن هذا **ليس** مفهوم سارتر للفعل الحر. يقول سارتر فى محاضرته «الوجودية فكر إنسانى»، عن «الفعل» الذى فى قصة جيد إنه «بدافع النـزوة الخالصة» [ترجمة نص المحاضرة إلى الإنجليزية، الوارد ذكرها فى ثبت المصادر برمز] EH ص 48). وسارتر فى نصه ذاك يضع كلمة «فعل» بين علامات تنصيص. وهذا بالتحديد لأن فى رأيه أن فعلا يُرتكب بلا سبب، ليس فعلا على الإطلاق. وفى نظر سارتر أن المؤمنين بالجبرية قد بلغوا مدى أقرب إلى الحقيقة بكثير من ذلك الذى بلغه تحرُّريون من طراز أندريه جيد. رغم أن من رأى سارتر كذلك أن كُلا من الفريقين ينفى عن البشر صفة **الفعل**، ومِن ثَمَّ فكلاهما من ضحايا المخادعة.

كثيرا ما يقول أولئك الذين ينشدون فهما أكثر تفصيلا، إن سارتر يستخدم كلمة «الحرية»

بمعنيين مختلفين: مشيرا أحيانا إلى **الحرية** الأنطولوجية [نسبة إلى «الأنطولوجيا» أى «علم الوجود»] « ذلك المعنى الذى به تكون الحرية هى السمة المُعرِّفة للبشر»، وأحيانا أخرى إلى **الحرية فى موقف**؛ مُشيرا إلى كون الموقف شرطا لحريتنا، وإن لم يكن حدًّا لها (Whitford 1982 ص56-57 ويُنظر Compton 1998 وStewart 1998b). القول إن كلمة «حرية» ملتبسة فى استخدام سارتر، ليس صحيحا تمام الصحة فى رأيى: الالتباس المهم المشار إليه، وجودىٌّ وليس لفظيا(3)، ومكمنه فى الحقيقة الإنسانية ذاتها؛ والتى «هى ما ليست هى، وليست هى ما هى»، أى هى كلٌّ من الحقيقة الواقعية والتجاوز، فى علاقة داخلية لا تنفصم. كما يصح أن يقال عن البدن إنه الحقيقة الواقعية للوعى، فإن الحرية هى تَجاوُز هذا الوعى. لكن تماما مثلما أن البدن كحقيقة واقعية، هو على علاقة داخلية بتجاوز «ما هو لذاته»، فإن الحرية كتجاوز، هى على علاقة داخلية بالحقيقة الواقعية. تصوير الحرية السارترية على أنها «متطرفة»، يتجاهل تناول سارتر للحقيقة الواقعية للحرية؛ والذى يشغل أكثر من سبعين صفحة من مؤلَّفه «الوجود والعدم». دعواه «المتطرفة»: «أنا حر حرية مطلقة ومسئول مسئولية مطلقة عن موقفى»، يتبعها قولُه: «لكننى لست حرًّا أبدا إلا **فى موقف**.» (BN ص 509).

أولا- ننظر فى الحرية كتجاوز: أحيانا وَضَع الفلاسفة تمييزا بين «الحرية السلبية» و«الحرية الإيجابية»... ذلك التمييز الذى كثيرا ما يعبَّر عنه على أبسطِ نحوٍ بـ«الحرية من» Freedom from و«الحرية فى» Freedom to. ولنا أن نفهم بيان سارتر على أنه يحوى كلا من هذين المعْلمين، مع نفس اللوازم المعقدة لأسلوبه. سلبيا: الحرية هى الحرية **من التقيد بما هو**: على الرغم من أننا قد نتحدث عن **أسباب** الأفعال، بل ويجب أن نتحدث عنها. هذه الأسباب هى فى رأى سارتر ليست جزءا مما هو: إنها عدميّات Negatités [بالفرنسية]: ضروبٌ من الافتقار والغياب... إلخ. والتى بالإضافة تشير إلى غايةٍ لا وجود لها. إيجابيا: الحرية هى **اختيار** تلك الغايات، باختيار ما يسميه سارتر «المشروع الأساسى»، وحرية اختيار أى غاياتٍ؛ بتعريض مشروع المرء الأساسى لتحوُّلٍ حاسم. وليست «القوة المُغيِّرة على هذا النحو باليسيرة على الإطلاق.» (BN ص 456)، وإن **كان هذا على نقيض الرأى الشائع**(4).

ثُمَّ نبحث العلاقات الداخلية بين الحقيقة الواقعية والحرية. هذا الاستقصاء ينصب

على تلك الاعتراضات باسم البديهة «التى تذكّرنا بعجزنا» فى مواجهة مختلف هياكل موقفنا: موضعنا فى العالم وماضينا وبيئتنا وأقراننا من البشر، وكوننا نموت. ردود سارتر على تلك الاعتراضات توضح السبب فى كون معظم هذه الأشياء يستحيل فهمها كحدودٍ لحريتنا، بالتحديد لأن الحرية والحقيقة الواقعية مرتبطتان إحداهما بالأخرى بعلاقة داخلية.

الحرية والتجاوز

يُدلى سارتر بملاحظةٍ نصها أنه «غريب أن الفلاسفة قد استطاعوا المحاجاة فيما بينهم إلى ما لا نهاية بشأن الجبرية وحرية الإرادة... دون أن يحاولوا فى أى وقت من الأوقات أن يبدأوا بشرح الهياكل الـمُتضَّمنَة فى نفس فكرة **الفعل**.» (BN ص 433). متى فهمنا فكرة فعلٍ ما، فسنرى أنه لا يمكن القيام بأى تمييز بين الفعل والفعل **الحر**. وبالتالى فإن إنكار كون البشر أحرارا... إنكار كونهم ينخرطون فى الفعل الحر، هو إنكار كونهم يفعلون؛ وهذا شىء لا يمكن إنكاره إلا فى المخادعة. عند سارتر أن كُلا من المذهبين: الجبرية والتحرُّرية، ينفي - كما يتصوّرهما فى تعرُّضه لهما - أننا نفعل! إنما هو فى بحث الحرية، ما يكون من اتّفاق المخادعة العادية والمخادعة الفلسفية بأوضح ما يكون: فى المخادعة العادية، نحن نعتبر أنفسنا إمّا تمامًا «تحت ثقل» (الماضى،وأبداننا،و«وجودنا للآخرين»، والظروف الحالية) أو تماما «بلا ثقل». والفلاسفة الذين يبحثون فى بنى الإنسان، يغلب عليهم أن يروهم بنفس المنظور ذى الزاويتين الواضح التعارض بينهما: الجبريون من أولى زاويتى المخادعة، والتحرُّريون من الثانية.

أولا- سنرى أن للأفعال أسبابا. فى هذا يكون الجبريون على حق: المشكلة التى عند الجبريين هى إخفاقهم فى فهم فكرة السبب على النحو الصائب، وفى طرح الأسئلة الصائبة بشأنه. وثانيا- سنرى أنه ليس كل فعل يقام به من أجل غايةٍ فحسب، بل إن بين الغايات التى تستقطب أفعال كل شخص، توجد واحدةً يتفرّد بها عن غيره؛ وهى المشروع الأساسى [وفى هذا يكون التحرريون بدورهم على خطأ].

الحرية السلبية: الأفعال والغايات والدوافع والأسباب

النقطة المركزية بشأن الأفعال هى أنها مقصودة: الفعل هو التحقيق المقصود لمشروعٍ واعٍ. بصفة عامة نحن نفرِّق بين ما نأتى به من أفعال وما يحدث لنا مجرد حدوث. رغم

أنه يمكن القيام عن قصدٍ بالتعثر والتجشؤ والارتطام بشيء ما، أي أن هذه الأحداث **يمكن** أن تكون أفعالا؛ فإنها في الأحوال العادية ليست مرتبطة بالتحقيق المقصود لمشروع. نحن كذلك نفرّق بين ما نفعله وما يقع لنا كعاقبة غير مقصودة لما نفعله: على سبيل المثال فإن «المدخّن المهمل الذي تسبب بإهماله في انفجار مخزن بارود، ليس بفاعل»، أي أنه لم يقم بذلك الفعل **الذي هو** تفجير مخزن البارود. ليس معنى قيام المرء بفعلٍ أنه «يجب أن يتبصَّر بجميع عواقب فعله»، في حين أنه «لم يقم بفعلٍ إلا في حدد تحقيقه لمشروعه.» (BN ص 433) (يُنظر على سبيل المثال Davidson 1980).

القول إن فعلا ما مقصودٌ، هو القول إن لهذا الفعل غاية، هي ما يستهدفه الفعل أو يمتد صوبه. ويجب أن يُفهم هذا بمعنى السبب ، أي الدافع (Motif [بالفرنسية]) والباعث (Mobile [بالفرنسية])(5). «المساجلات المضْنية بين الجبريين وأنصار حرية اللامبالاة» (BN ص 436) ترتكز على الأسباب (6): يقول الجبري بأن لكل فعلٍ سببًا، وتحرُّري اللامبالاة يقول إنه بحكم التعريف توجد أفعال حُرّة؛ ولكي يكون الفعل حرا يجب أن يكون بلا سبب، أو أن يكون له أكثر من سبب: كل منها يُساوِي غيره في التأثير ويتضاد معه في الاتجاه.

سارتر يتفق مع الجبريين. هو لا يشكو إلا من كون الجبري لم يمض بما فيه الكفاية، في ما قام به من استقصاء: لم يطرح بشأن العلة سؤالا عن كيفية «تكوُّنها من حيث هي» (BN ص 437). وكما سنرى فإن هذا الاستقصاء في النهاية يقوِّض الجبرية. وما يكرسه سارتر من وقت لتحرُّري اللامبالاة هو أقل من هذا بكثير! هذا التحرري يبحث عن قرارات «لا توجد لها أيُّ أسبابٍ سالفة، أو عن مداولات بشأن فعليْن متعارضين مُمكنين بنفس الدرجة ولكلٍّ منهما أسباب (ودوافع) يتساوى تأثيرها تماما بذلك الذي لأسباب الآخر ودوافعه.» (BN ص 436): الفعل الوحيد الحر حقا هو ذلك الذي يُؤتَى بلا سبب على الإطلاق، أو الذي يُؤتَى في وضعٍ مثل ذلك الذي وجد نفسَه فيه «حمار بوريدان» [في المثل الشهير الذي ضربه في القرن الرابع عشر الفيلسوف الفرنسي جان بوريدان] الذي عرض عليه جوالان من الشوفان بنفس الحجم تماما ويبعد كلٌّ منهما عنه بنفس المسافة تماما، ويُقال إنه مات من الجوع لأنه لم يملك القدرة على اتخاذ قرار!! حرية اللامبالاة الوارد وصفها في هذا المقام، مقاربة لمفهوم الفلسفة «الإسكولائية»

[الفلسفة «المدرسية» فى العصور الوسطى] الذى يُندِّد به ديكارت فى الرابع من «التأملات» (Méditation IV) باعتباره «أدنى مراتب الحرية». وهو بالتعبير المعاصر يشير إلى تلك «النظرية فى الفعل الذى بلا مسوِّغ» كما تمثَّلت عند أندريه جيد. سارتر يُلغى بعنفٍ هذا المفهوم للحرية، لأن بين القصد والسبب علاقة داخلية: «أن يوجد فعلٌ بلا سبب، هو كأنما يوجد فعل تنقصه البنية القصدية التى لكل فعل.» (BN ص 436-437). مِن ثَمَّ فإن هؤلاء التحرريين ينتهى بهم الأمر إلى إنكار كون البشر **يفعلون**! هذا من أعراض المخادعة.

ما يستهدفه سارتر فى هذا المقام بضرباته، ليس مُجرَّد الجبرى والتحررى الماثلين فى كثير من البحوث التحليلية التى تنصبّ على «الإرادة الحرة فى مواجهة الجبرية». القضية بهذا الصدد، كثيرا ما تُطرح باعتبارها مسألة ما إذا كانت الأفعال الإنسانية مُسبَّبة أم غير مسبَّبة، أى «خارج السلسلة السببية» أو «مضادة للأسباب» أو «غير مُقرَّرة» أو «عشوائية». إذا أقيمت القضية على هذا النحو، فإن التحررية «دون أن تستعيد على الإطلاق (إمكانية) الحرية... تزيل ما لها هى من دعامة.» (McFee 2000 ص 58)(7). ورغم أننا قد نطبِّق كلمة «العشوائية» على الفعل الذى بلا مسوِّغ الذى يرد بقلم أندريه جيد – كما نقول «العنف العشوائى» و»أفعال الشفقة العشوائية» [هنا بمعنى «العفوية»] – فليس هذا على الإطلاق ما يرد بقلم التحررى – الماثل فى البحوث التحليلية – عن نوع العشوائية المضادة للأسباب: أىُّ فعل صادر عن نزوةٍ، أو تعسفى، أىْ «عشوائى» بمعنى ما... هذا الفعل يمكن تماما أن يكون موضع قوانين سببية، ومِن ثَمَّ لا يكون عشوائيا بالمعنى الآخر (يُنظر Wiggins 1973 و Dennet 1978 الفصل الخامس عشر)(8). يمكن لجبرىٍّ مقتنع بمنهج التحليل، أن يَسعَ مفهومُه النزوة بلا أى ممانعة.

إلا أن الجبرى عند سارتر ينطلق من مقدمةٍ فحواها أن لكل فعل سببا، أى دافعا وباعثا. لكن لأن الجبرى يُسىء فهم كل هذا، فإنه هو الآخر ضحيةٌ للمخادعة بشأن الفعل. ويعرض سارتر هذه الشروح المبدئية للأسباب والدوافع، على نحو ما يمكن أن يفعل جبرىٌّ من النوع الذى هو مشتبكٌ به. ومتى انتهى من عرضه، تكون هذه الشروح قد تم تعديلها بشدة؛ ومِن ثَمَّ يتم إظهار مفهوم الجبرى على أنه معيب: «عادة ما نعنى بالدافع [Motif فى الأصل الفرنسى. ك.م.] السببَ فى الفعل، أى مجموع الاعتبارات العقلانية

التى تبرره... [أو ك.م.] التقدير الموضوعى للموقف... وعلى العكس فإن الباعث يعد بصفةٍ عامة حقيقة ذاتية. إنه مجموع الرغبات والانفعالات والعواطف التى تحثُّنى على إنجاز فعلٍ بعينه.» (BN ص 445-446).

فلنضرب مثلا بفعل يعد من أفعال الحياة اليومية بالتمام والكمال: ذهابى إلى السوق لشراء نصف لترٍ من اللبن. قد يكون **سبب** فعلى هو تقديرى الموضوعى لكون ثلاجتى خالية من اللبن، ربما مدعومًا بالاعتقاد بأن اللبن مُتاح فى المتاجر، و**الباعث** هو رغبتى فى اللبن: هذان – إذ يؤديان عملهما بالاشتراك – قد نتج عنهما فِعلِى (9). هذا يبدو مباشرا إلى درجة التفاهة! ماذا يمكن أن يكون لُبَّ المشكلة إذن؟

لكننا إذا ألححنا فسنجد من بين معالم هذه القصة اثنين يضعان الجبرى أمام مشكلة: الأول من هذين المعْلمين هو أننا لكى نفهم تمام الفهم هذا السبب وهذا الدافع فى علاقتهما بهذا الفعل، فإن هذا يتطلب منا الرجوع إلى ضروب العدم الملموسة تلك، التى يسميها سارتر «العدميّات» Negatités [بالفرنسية]؛ فى حين أن هدف الجبرى الذى يشتبك سارتر معه هو تفسير كلِّ فعلٍ بمعانى الوجود الفعلى أو بالأشياء التى يمكن الاستدلال عليها من هذا الوجود الفعلى. والمعْلم الثانى هو أن الفعل والغاية منه والسبب فيه والدافع إليه، يتضح أنها كلها متصلة ببعضها البعض بعلاقة داخلية؛ بينما الجبرى يرغب فى إيجاد أُحدوثةٍ سببية لا تعترف إلا بالعلاقات الخارجية.

دور العدميات: فلنعد إلى رؤية الجبرى لقصتنا التى من الحياة اليومية، وأولا فلنعتدّ بالسبب الذى تم تقديمه، متذكِّرين أن الأسباب مقصود بها أن تكُون تقديراتٍ موضوعية للموقف الذى يبرر الفعل. وإذن فمن الواضح أن تقديرى الموضوعى لعدم وجود اللبن فى الثلاجة، لا يبرر وحده فعلى. ففى النهاية قد أتوصّل على نحو مُماثل إلى تقديرٍ موضوعى لعدم وجود اللوازم الإضافية للطهى فى ثلاجتى، لكن التعرف على هذه الحقيقة لن يدفعنى إلى الخروج فورا إلى السوق! ولا ستؤدى إضافة مزيد من حقائق من نفس النوع – يتم تقديرها موضوعيا – بالمرء إلى التحرك إلى الأمام خطوة واحدة. الكيفية الوحيدة التى يمكن بها وصف تقديرى الموضوعى للموقف الذى قد يبدأ فى الظهور بمظهر **التبرير** لفعلى: هو ملاحظتى غيابِ اللبن أو نقصه. سيقاوم الجبرى فكرة إمكانى التقدير موضوعيًّا لغيابٍ: مظاهر النقص والغياب ليست مثل وجود اللبن، فلا هى

إيجابية ولا هى ذات وجود فعلى، ولا هى مستدلٌ عليها من مظاهر الوجود الإيجابية، مثلما يستدل على عدم وجود اللبن من حصرٍ كامل للمحتويات الحالية لثلاجتى، وبما أنه «ما من حالة واقعية يمكن أن تحكم على الوعى بأن يُدركها كعدميَّةٍ أو كنقص.» (ص 435-436). لكننا كذلك لا يمكننا التصرف بدون العدميّات: إن شرط الفعل هو «التعرف على «أُمْنية»، أى على نقصٍ موضوعى بل وعلى عدميّة.» (BN ص 433). ما من مجموعِ لمعالم موقفٍ ما - يتم تقديرها موضوعيا - يمكن على الإطلاق أن يبرّر أىّ فعل، طالماً قَصَرنا ما يمكننا تقديره موضوعيا على مظاهر الوجود الإيجابية وما يمكن الاستدلال عليه منها.

ثم فلننظر فى الدافع، وهو هنا الرغبة فى اللبن: على ما يظهر فإن كان لنا أن نجمع إلى هذا الدافع السببَ الذى تم تعيينه أصلا [نقص اللبن من الثلاجة]، فستكون لدينا على الأقل بدايات التبرير للفعل: عدم وجود لوازم الطهى الإضافية فى ثلاجتى لا يبرر فعل خروجى إلى السوق، فلا رغبة فى لوازم الطهى الإضافية تلح على. ولكن الرغبة فى اللبن تلح علىّ، وبالتأكيد أنه عندما تُجمع هذه الحقيقة الذاتية إلى تقديرى الموضوعى لكون الثلاجة خالية من اللبن؛ فإنها تبرِّر ذهابى إلى السوق طلبًا للّبن! لكن ما هى الرغبة؟ ما الذى يمكن أن يعنيه إطلاق صفة «الحقيقة الذاتية» على الرغبة؟ «كيف يمكننا تبرير الرغبة إذا ما أصررنا على وصفها بأنها حالة نفسية، أىْ كوجودٍ طبيعته أن يكون ما هو؟» الرغبة «يجب بطبيعتها أن تكون إفلاتا من نفسها صوب موضوعٍ مرغوبٍ فيه... الرغبة هى نقص الوجود. وفى أعماق وجودها، يُساورها الوجودُ الذى تظل هى رغبةً فيه.» (BN ص 87-88). رغبتى فى اللبن، يُساورها فى أعماق وجودها اللبنُ، لكن ليس اللبنَ الحاضر... الموجود، وإلا لما كانت هى رغبةً، بل لبنًا هو عدمٌ حالىٌّ خالص. مِن ثَمَّ فإن ما يرويه الجبرى يقع فى الخطأ؛ حين يصف الرغبة بأنها حقيقة ذاتية.

مِن ثَمَّ فلكى نفهم ذهابى إلى السوق طلبًا للّبن، لا بد أن يتم فهمى على أننى أقوم بـ«عدمٍ مزدوج»: علىّ أن «أضع حالةً مثاليّة للأمور [الغاية: التى هى الحصول على اللبن ك.م.] كحضورٍ خالصٍ للعدم»، وكذلك علىّ أن «أضع الموقف الحالى [غياب اللبن ك.م.] كعدمٍ فى صلة بهذه الحالة [المثالية ك.م.] للأمور.» (BN ص 435). هذه هى الحرية السلبيّة حقا!

العلاقات الداخلية بين الفعل والسبب والدافع: فى كلام الجبرى، تُرى العلاقات الخارجية ماثلة فى كل مكان: السبب والدافع على الفعل، حقيقتان تربط بينهما علاقة خارجية... حقيقتان تجمّعتا على نحوٍ ما لتسبُّبا الفعل، وحيث فكرة السبب تُفهم هى نفسها كعلاقة خارجية. ويكشف مزيد من البحث الأكثر دقة أن السبب مرتبط بالدافع بعلاقة داخلية، وأن الدافع ليس إلا مشروع الفعل... المشروع الذى يشير إلى **الغاية**، والتى بالفعل لا تـمْثُل على الإطلاق فى ما يرويه الجبرى؛ لأنها غير موجودة. بالإضافة فهناك تعتيمات فى صميم ما يقدمه الجبرى من تبريرٍ سببى للفعل نفسه... تعتيمات تنجلى عندما نقر بان الفعل تربطه كذلك علاقة داخلية بالغاية أو الدافع، ومِن ثَمَّ بالسبب.

«لكى يكون السبب سببا [فى فعلٍ ما، كنقيضٍ للظاهرة ك.م.] يجب أن يُستشعر السبب من حيث كونه كذلك.» (BN ص 437). استشعار عدم وجود اللبن كسبب أو مُبرِّر للفعل (ذلك المبرِّر الذى أتطلع إليه موضوعيا والذى يؤدى مهمته هذه التى هى تبريرُ فعلِى)، هو استشعار عدم وجود اللبن كغياب، والذى هو استشعاره **كمُحرِّك للدافع**. هذه العدميّة، هى فى آنٍ معا تحركنى صوب الفعل وتبرر فعلى، وهى ما لا يمكن توصيفه بأنه ذاتى ولا بأنه موضوعى على النحو الذى يفهم به الجبرى هاتين الكلمتين. المبرر لا يمكن أن «يكون له فعلٌ بصفته سببا»، إلا إن كان «موضع اكتشاف **الدافع**.» (BN ص 472)، والدافع «ليس متميِّزا عن المشروع.» (BN ص 449، وتُنظر ص 472). مِن ثَمَّ فإن «المبرر لا يظهر إلا فى مشروع فعلٍ ما وعبْر هذا المشروع [أى الدافع ك.م.]، ولا يقرِّر الفعلَ إطلاقا.» (BN ص 448). والدافع يحيل إلى الغاية: إن كان الدافع – أىْ مشروع الفعل – هو الحصول على بعض اللبن، فإن الغاية هى حالة الأمور تلك «التى لم توجد بعد»: [حالة] حيازة بعض اللبن. ورغم أننا يمكن أن نصف السبب فى فعلٍ بأنه «التقدير الموضوعى لوضعٍ ما»، فعندما يتم الإعراب عن هذا على أكمل وجه، يكون المتحصَّل منه هو هذا: «الترقُّب الموضوعى لموقفٍ مُقرَّر، على نحو ما ينكشف عنه هذا الموقف على ضوء غاية بعينها؛ كـ[موقفٍ] قابلٍ لإمدادنا بوسيلةٍ لبلوغ هذه الغاية.» (BN ص 446): الأسباب والدوافع والغايات تُكوِّن معًا «كُلا غير قابلٍ للتحليل.» An unanalyzablee totality (BN 453).

وهذا الكل غير القابل للتحليل تربطه علاقة داخلية بالفعل نفسه. لقد عرفنا أن

العدميّة الملموسة التى أمْلِكُ التعبير عنها على هذا النحو: «لم يعد فى حيازتى لبن.»... عرفنا أنها ليست خاصيّةً للعالَم محايدة الدوافع: هى خاصية يقدِّم إدراكى إياها، إلىّ مطالب؛ من حيث نسبيّة المكان، يُنشئ هذا الإدراك مُوجِّها: إدراكى الثلاجة على أن لها خاصية «انعدام اللبن»، هو جعل فعل الذهاب إلى السوق طلبا للّبن **من مشروعاتى**. ولا هو بالمثل واجب علينا أن نحوِّل «جعل الفعل مشروعا» إلى حقيقة ذاتية («اختيار» أو «قصد») تُسَبِّب هى نفسها الفعلَ عندئذ، بل إن جعل أىّ فعلٍ أحد المشروعات، هو القيام به... القيام بهذا الفعل. قد لا يكون الفعل الذى أُدِّى هو الفعل الذى جُعل من بين المشروعات: قد تصدمنى سيارة فى طريقى إلى السوق، بحيث يكون نجاح فعلى «بيد الطبيعة» كما عبَّر دونالد ديفيدسون بلباقة (Davidson 1980 ص 59)، أو بحكم الفرصة [للذهاب]؛ وإلا لكان أجدر بى ساعتها أن أكتفى بإضافة بند «اللبن» إلى قائمة المستلزمات المطلوبة لاستكمال ما فى ثلاجتى. لكن هذا ليس موضوعنا فى هذا المقام: جَعْل الفعل أحد المشروعات، هو القيام بشىءٍ يكون هو الفعل الذى جُعل على هذا النحو، متى سمحت الطبيعة وسنحت الفرصة.

بالإضافة ففى صميم بيان الجبرى، يوجد تعتيمٌ لم يُلاحَظ لأول وهلة: هل اتضح حقا – فى أى وقت من الأوقات – كيف كان مفترضا أن تجمع الحقيقة الموضوعية التى هى عدم وجود اللبن، قواها إلى قوى الحقيقة الذاتية التى هى الرغبة فى اللبن؛ لإنتاج الفعل؟ «من الواضح أننا هنا بصدد مستويين للمعنى متميزين أحدهما عن الآخر على نحوٍ حاسم. كيف إذن تكون المقارنة بينهما ممكنة؟ كيف يمكننا أن نحدد الدور الذى يؤديه كلٌّ منهما فى القرار موضع النظر؟ هذه الصعوبة... لم يتم حلُّها قط.» (BN ص 447). [لكن] ما أن نقرّ بأن الأسباب والدوافع والغايات والأفعال، تربط علاقات داخلية بعضها بالبعض... أنها تكوِّن معًا كُلا غير قابل للتحليل»، إلا وتختفى هذه الصعوبة.

توصيف سارتر قد حقّق حتى الآن قدرا لا بأس به من التقدم، مُقارَنًا بتوصيف الجبرى. طالما ظل الجبرى يشجب العدميات، وطالما ظل متشبثا بالتحيز لصالح العلاقات الخارجية؛ فإنه لن يستطيع فهم الأفعال. لكن قد يُلحُّ على القارئ سؤال (بل وبالتأكيد سيلح عليه): ماذا يمكن بالضبط أن تكون صلة كل هذا بالحرية؟ على سبيل المثال أين يمكن ان يكون موقع فكرة **الاختيار**؟ الإجابة ستستتبع إمعان النظر فى **الغايات** بأكثر مما

فعلنا. كما سنرى، فإننا نختار غاياتنا، أىْ قِيَمنا، وكذلك نختار من بين الأسباب، تلك الأهمّ من غيرها. وعبْر هذه الغايات المختارة، تَظهر العدميات التى تُحفِّز على أفعالنا وتبررها. وكما سنرى كذلك، فإن فكرة اختيار غاياتنا تتضمّن بعض الصعوبات فى المفاهيم.

الحرية الإيجابية: الغايات والمشروع الأساسى:

ما قمنا بتوصيفه حتى الآن، هو الحرية السلبية: إنها الحرية من تقرير ما يكون. لكن ماذا عن الحرية فى؟ عرفنا فى الفصل السادس من هذا الكتاب أن «المكان الحقيقى للعالم» مكان نسبى Hodological. وكذلك أن كورت لفين - الذى يرجع إليه الفضل فى اشتقاق هذا الاصطلاح - يدرك ما نلتقى به فى المكان النسبى من مقابِلات إيجابية للأشياء وأخرى سلبيةٍ لها، باعتبارها مقررة لاتجاه السلوك. وقد يبدو من كل ما قيل حتى الآن أن هذه بالتحديد هى الحالة: لا تتيح الثلاجة لى إلا خاصِيّةً، وإن كانت خاصِيّةً من نوع معيَّن... خاصِيّةَ نسبيةَ المكان، هى التى لـ«نقص اللبن». باعتبار أن للثلاجة هذه الخاصية، وباعتبار إدراك هذه الخاصية هو إدراك العالَم باعتباره مقدِّما إلىّ مطالب منى، تتمثل فى سد هذا النقص بالذهاب إلى السوق: قد يبدو أننى لا أستطيع التصرف بأى طريقة أخرى. وهذا يبدو مزعجًا، باعتبار أن فكرة أننى «ما أمكننى أن أفعل غير هذا» تُستشعر غالبا كمُقيِّدةٍ لأحد المعالم الأساسية للحرية.

مفهوم سارتر لـ«المشروع الأساسى» يوضح هذه الفكرة ... فكرة أننى «ما أمكننى أن أفعل غير هذا»، وفى الوقت ذاته يقلل من أهميتها، على الأقل فى الحياة اليومية. حتى الفعل العادى الذى هو شراء اللبن، يجب فهمه فى سياق مشروعٍ أكبر، توضح معالـمَه سلسلةٌ من «ذلك الذى صوبه» Towards-wiches: مشروعىَ لشراء اللبن، هو صوب ذلك الذى لإعداد الشاى، الذى هو صوب إبقائى متيقِّظًا، الذى هو صوب مواظبتى على العمل فى كتابى، ثم فى النهاية القصوى سلسلةٌ من مجموع «ذلك الذى من أجله» For-the-sake of which: من أجل الشهرة والثراء مثلا، أو من أجل ما هو أكثر أساسية بعد(10). مِن ثَمَّ يشير أبسط أفعال الحياة اليومية إلى مشروعى الأساسى. و«هذا الاختيار الأصلى هو الذى ينشئ أصلا كل الأسباب وكل الدوافع... إنه هو الذى يُنظِّم العالم بما فيه من معانٍ ومن مركبّات نفعية ومن مُعامل ارتباط للمشقّة (BN-ص

265): **قد أمكن أن أفعل غير هذا**، لأن المرء **يمكن** أن يختار مجموعة جديدة من القيم. إلا أن اختيار مجموعة جديدة من القيم، لا هو باليسير ولا هو بالذى يُزاوَل باستهانة. فلأن ما نكُونُه تحدده قِيَمُنا، فإن اختيار المرء مجموعة جديدة من القيم هو - فى حقيقته - اختياره أن يصير شخصا مختلفًا.

فيما أظن أننا اكتفينا من شراء اللبن! فلنتحوَّل إلى الأمثلة التى يضربها سارتر: «أشرع فى جولة على الأقدام مع بعض أصدقاء. بنهاية عدة ساعات من المشى يزداد إعيائى وفى النهاية يصير بالغ الإيلام. فى البداية أقاوم ثم فجأة لا أعود أتمالك نفسى، وأستسلم وألقى بحقيبتى جانباً إلى ناحيةٍ من الطريق.» (BN ص 453). والآن: لماذا فعلتُ ما فعلت؟

سيحاول الجبرى أن يفسر فعلى بتقديرى الموضوعى لحقائق بعينها: أن التل شاهق وأن بدنى نال منه الإعياء، مُقترنًا بتلك الحقيقة الذاتية التى هى أننى أمقت الإعياء. نحن نعرف سلفا أن هذا التوصيف لن يُجدِى: السبب الذى لدى للتوقف... ما أترقَّبه أنا موضوعيا، ليس مجرد تلٍّ بدرجة مَيْل عشرة مَثَلا بل هو تلٌّ «**شاهق بأكثر مما يُحتمل**». وهذه الخاصية للتل هى خاصيةٌ نسبية المكان. كذلك فإنى فى إدراكى لإعيائى، لا أدرك شيئا يمكن الإعراب عنه ببياناتٍ عن نسبة الحامض اللبنى فى البدن مثلا بل أدرك أن إعياء بدنى **زائدٌ عن الحدّ**. هذا الإدراك لبدنى تربطه علاقة داخلية بإدراكى للتل. تحققى من أن التل شاهق بأكثر مما يحتمل، وشعورى بأن إعيائى بلغ مدى يعوقنى عن مواصلة السير؛ هما أمران يصعب التمييز الصحيح بينهما. ودافعى إلى التوقف لا يزيد عن كونه مشروعَ فعل التوقف. إدراكى لبدنى على أن إعياءه زاد عن الحد، وللتل على أنه شاهق بأكثر مما يحتمل، **هو** مشروع فعل التوقف. وهذا، مع تساوى كل الأشياء الأخرى: هو التوقف.

هذا حتى الآن مألوفٌ لنا. وهو يطرح نفس التساؤل: «باعتبار أن العالم كان يواجهنى بتلٍّ شاهق بأكثر مما يُحتمل وببدنٍ بلغ من إعيائه أنه لم يعد يستطيع مواصلة السير: هل كان لى خيارٌ بشأن التوقف؟... هل أمكن أن أفعل غير ما فعلت؟». يثابر سارتر على هذه النقطة فى حد ذاتها: «أحدهم سيأخذ علىّ ما فعلت، وسيعنى بهذا أننى كنت حرّا؛ أى أن فعلى لم يكن غير مقرَّرٍ من أحدٍ أو من شىء فحسب، بل وكذلك أننى كان فى إمكانى أن

أنجح فى مقاومة إعيائى مزيدًا، كان فى إمكانى أن أفعل كما فعل رفاقى وأن أنتظر بلوغ موقع الاستراحة قبل أن أسترخى. وسأدافع عن نفسى بقولى إن الإعياء تمكَّن منى **حتى لم أعد أستطيع المقاومة.**»

هذا السجال كما يقول سارتر، «قائمٌ على مقدمات غير صحيحة (BN ص 354). بل إن كلا من المتحاورَين، **فى أسر المخادعة**. لماذا؟

من ناحية، فإننى عندما أقول إن «الإعياء تمكَّن منى حتى لم أعد أستطيع المقاومة»: أبدو كأننى أوحى بأن إعيائى كـ«حقيقة موضوعية فى حد ذاته» **يسبِّب** توقفى. هذا لا يمكن أن يكون صحيحا، ففى النهاية «كل رفاقى بصحة جيدة تماثل صحتى، وهم عَمَليًّا قد تلقوا تدريبا كذلك الذى تلقيته أنا... وهم بكل الاعتبارات المنطقية «بنفس الدرجة من الإعياء». كيف يمكن إذن أن يعانوا من إعيائهم على نحوٍ مختلف؟ سيقول البعض إن الإعياء ينجم من كونى أنا «جبانا» والآخرين غير جبناء.» (BN ص 454-455). لكن هذا لن يفيدنا فى شىء: «كونى جبانا لا يمكن أن يكون واقعا موصوفًا، وإنما هو مجرد صفة تُطلق على الطريقة التى أعانى بها من إعيائى.» (BN ص 455). ما فى الموضوع هو أننى قد **اخترت** الطريقة التى أعانى بها من إعيائى، وفى هذا يكون رفيقى المعاتب لى على حق.

لكن هذا الاختيار ليس اختيارًا إلا لأنه «يمكن تفسيره فى منظور اختيار أوسع، فيه يتم دمج الاختيار الأول كبنيةٍ ثانوية.» (BN ص 455). هذا «الاختيار الأوسع» هو اختيار مشروع أساسى يشكِّل «ماهية» الشخص، الفردية تماما والقابلة للتغيُّر. عمل سارتر الذى هو سيرة ذاتية بعنوان «الكلمات» Les Mots [فى الأصل الفرنسى] يعرض مشروعه الأساسى على أنه **سيكون كاتبا**: « ما وُجدت إلا لأكتب، ومتى قلتُ أنا: كان المقصود بهذا، الـ«أنا» الذى يكتب.» (W ص 79). ليس ما فى الأمر أن مشروعه الأساسى ذاك، يمكن حصره فى كلمة واحدة، ففى النهاية فإن كل مشروعٍ لفردٍ هو ما يتفرَّد به هذا الفرد، وأى عدد من الأفراد بالغى الاختلاف فيما بينهم، يمكن أن يكون المشروع الأساسى لكلٍّ منهم أن يكون كاتبا. وإنما تكثِّف هذه الكلمة فى قطرة واحدة بحرًا من المعانى والقيم التى ستكون بالغة الاختلاف لدى كُتّابٍ مختلفين. فى حالة سارتر تشمل هذه المعانى والقيم علاقته بجَدِّه، وما هو واضح من فخر الجد بالكتاب الذى لديه؛

الجامع لمختاراتِ أدبية ألمانية- شعرا ونثرا على السواء. وهو كتاب عنوانه Deutsches Lesebuch، [بالألمانية: أى «كتاب المطالعة الألمانية»]، غَرَسَ فى الصغير جان بول سارتر - غير القادر على القراءة بعد - بذور «إدراكه للتعليم كرَهْبنة وللأدب كانشغالٍ مُلهم.» (W ص 30). كذلك تشمل هذه المعانى والقيم، الاستعاضةَ عما فيه من ضآلةٍ وقلّةِ أهمية لدى الغير. وفى قصصه الطفولية أنقذ الصغير جان بول فتياتٍ بسيفه، وفيها كذلك كانت له أهمية قصوى فى كل موقف اجتماعى! الناس كانوا يقولون عنه: «شخصٌ ما ينقصنا هنا، هو جان بول سارتر.» (W ص 62، وتُنظر ص 58، وص 106). كلمةٌ وحيدةٌ هى «كاتب»، تجمع معالم كثيرة لحياة سارتر. غير أنه من العسير علينا أن نفهم ما تعنيه هذه الكلمة فى حالته هو، ما لم نُدرك ببالغ التفصيل ما يقصده هو بها.

على نحوٍ أكثر اعتيادية، يصف سارتر المشروعات الأساسية بطرق أقل قابلية للإدراك الفورى. فى حالة الشارع فى الجولة، « تعبِّر هذه الطريقة فى الاستسلام للإعياء وفى تركى نفسى أنهار على ناحية من الطريق، عن نفورى أصلا من بدنى ومن كل ما هو بليدٌ فى حد ذاته.»(11). رفيقى الذى هو - على العكس - مولع بإعيائه، يعيش إعياءه «داخل مشروعٍ أوسع من الاستسلام للطبيعة بثقة، ومن السيطرة والاستيلاء الـمُمْتعَين.» (BN ص 455). مِن ثَمَّ فإن ما فعلتُه من إلقاء حقيبتى أرضا وتوقفى، «لم يكن بلا مبرر... ما وجب تفسيره به هو اتِّساقه مع مشروعٍ أساسىٍّ كوَّن هذا الفعل جانبا أساسيا منه.» (BN ص 464).

لنا أن نقول ما يلى:

أ) إن الشارع فى الجولة كان فى إمكانه أن يفعل غير ما فعله، كما قال رفاقه عن حق.

ب) إن الشارع فى الجولة لن يفعل غير ما فعله، باعتبارِ ما له من مشروعٍ أساسى، وباعتبار أنه قد اختار نفسه كشخصٍ هو ممن يدركون إعياءهم باعتباره لا يحتمل والتل باعتباره شاهقًا بأكثر مما يحتمل.

جـ) فعْلُ الشارع فى الجولة غير ما فعله، لسيكون استهلال تحوُّلٍ حاسم لـ«وجوده فى العالَم»، أى اختيار مشروعٍ أساسى جديد: «لا يمكننا أن نفترض أن الفعل أمكن أن يتم تعديله، دون أن نفترض فى الوقت ذاته تعديلا أساسيا فى اختيارى الأصلى لنفسى...

لا يمكنني رفض التوقف إلا بفعل تحوُّل حاسم في «وجودي في العالَم»، أي بتناسخ مباغت في مشروعي الأساسي الذي وُجِد أصلا، بمعنى اختيارِ آخر لنفسي ولغاياتي.» (BN ص 464).

مثل هذا الاختيار عسيرٌ على نحوٍ غير عادي، أي أنه يُبرِّر جزئيا تأكيد الشارع في الجولة أنه ما أمكنه إلا أن يتوقف.

بعض الألغاز بشأن المشروع الأساسي:

كثيرا ما يتحدث سارتر كأن اختياراتنا الأصلية للمشروعات الأساسية هي «أفعال أو قرارات أو أحداث أصيلة قابلة لتحديد أزمنتها تاريخيا.» (Charmé 1984 ص 40). على سبيل المثال تلك اللحظة التي أعلن فيها صوتٌ لجان جينيه «أنت لص!» (SG ص 26). لكن ما الذي يمكننا أن نقوله عن الفرد فيما سبق لحظة الاختيار هذه؟ إن كان اختياري للمشروع الأساسي، هو اختياري **نفسي**؛ فمن إذن الذي يختار؟ بما أن الأفعال هي بحكم التعريف قصدية ومِن ثَمَّ مُوجَّهة صوب غاية، كيف يمكن للفرد أن يقوم بفعلٍ فيما يسبق اختياره لغاية؟ يمكننا تجنب هذه المشاكل إذا افترضنا أن المشروع قد اختير مَثَلا في ساعة الميلاد أو قبلها، ولكن كيف لنا ان نتحدث عن اختيارٍ من جانب شخص ما في سن مبكِّرة، أنَّى حين تبدو نفس فكرة الاختيار – أي الاختيار الذي يمكن أن يُعَدّ المرءُ مسئولا عنه – مستحيلة التطبيقَ (Manser 1966 ص 122)؟ بالإضافة فيبدو أنه لا يمكن على الإطلاق أن توجد أسباب ودوافع، لا لاختيارٍ ولا لتغيير مشروعٍ أساسي، بما أن أي مشروعٍ أساسي هو – من بين غيره – اختيارٌ لما سيُعدُّ أسبابا له! ألا يجعل هذا، الاختيارَ – أو تغيير المشروع الأساسي – بلا مسوغ، تماما بنفس المعنى الذي كانت به أفعال التحرري – بطل رواية أندريه جيد – بلا مسوغ؟

قد يكون مجديا الإقرار على الفور بأن مفهوم الاختيار في هذا المقام، هو بكل وضوحٍ بالغُ الاختلاف عن أيّ مفهوم عادي للاختيار. على سبيل المثال لا يوجد تدبُّرٌ ولا إيثار لخيارٍ على خيار. إلا أن هناكَ نقطة أكثر دقة يجب أن تُذكر: في حين أن سارتر في العادة يساوي الاختيارات بالأفعال، فإن اختيار المشروع الأساسي ليس فعلا(12). كذلك يطلق سارتر على المشروع صفةً – قد تكون أدق – هي «المسلك الأساسي» Fundamental attitude (BN ص 570): أسلوب المرء في «الوجود في العالم».

وهذا ليس فعلا بأكثر مما يكونه أسلوب الفنان فى إحدى اللوحات التى يُبدعها، لكى نستخدم قياسا يلًمح سارتر إليه (BN ص 50). إن لم يكن الاختيار الأصلى لمشروعٍ أساسىٍّ فعلا، إذن فإن الاستفسار عن وقت القيام به ليس ذا معنى. ورغم أنه عند سردِ قصة حياة شخصٍ (بما فى ذلك سرد قصة حياة سارد القصة نفسه) قد تبرُز لحظة بعينها تتبلور فيها كل معانى حياته تلك، أقول رغم هذا فإن ستيوارت شارمِيه يذكِّرنا (Charmé 1984 هوامش ص 40، وتُنظر P. S. Morris هوامش ص 54) بأن أى حدثٍ لا يكون موضع التذكُّر إلا على ضوء ما يحدث لاحقا! هذه «الكلمة المصيبة بالدوار»: كلمة «لص» (SG ص 26) - التى بلا دلالة هى نفسها - صارت تمهيدًا لتنمية دلالةٍ، لا لسبب إلا بفعل أسلوب حياة جان جينيه لاحقًا. كذلك يكون بلا دلالة، الاستفسار الذى نصه: لماذا - لأى أسباب أو دوافع - اتُّخذ «الخيار»؟ لا يمكننا أن نسأل: لماذا كان فن كلود مونيه فى رسم لوحاته بذلك الأسلوب الذى اختاره؟ لا يمكننا الاستفسار عن أسبابه لاتخاذ ذلك الخيار (ربما أمكننا الاستفسار عن السبب فى اختياره «الأسلوب الانطباعى» فى الرسم، ولكن ليس عن السبب فى إبداعه لوحات انطباعية بأسلوبه هو الفريد... الأسلوب الذى يميزه عن كل رسّام انطباعيٍ آخر.) إلا أنه من حيث يرتبط مفهوم الاختيار بمفهوم المسئولية، فلا زال هنا شىءٌ ما من إمكانية الانطلاق إلى ما هو أبعد: ألسنا بمعنى ما، نعد الناس مسئولين عن أساليبهم؟ ألسنا عليها نَغْبُطُهم ونلومهم؟

هذا القياس على الأسلوب، يمكن المضىُّ به أبعد قليلا ليعيننا على فهم السبب فى كون تغيير المشروع الأساسى عسيرا: ليس من اليسير تغيير المرء أسلوبه، طالما فهمنا كلمة «أسلوب» على نحوٍ لايبالغ فى السطحية! هذا يمكن جزئيا شرحه عبر مفهوم مرلوبونتى لـ «الترسيب» Sedimentation: الطريقة التى بها يجعل «الوجود المعتاد فى العالم» (PP 441)... يجعل لماضىّ ثقلا(13). وهذا من حيث كون ذلك «الوجود المعتاد فى العالم» مُترسِّبا فى بدنى(13). إذا تكرَّر كثيرا نوعٌ من السلوك (مثل تدخين السجائر) أو تأصَّلَ وضعٌ نفسى (مثل معاناة عقدة نقص)، فسيكتسب هذا وذاك بعض ثقل يجعل من العسير - وإن لم يكن مستحيلا - انتهاج سلوكٍ مختلف. علينا أن «نقرّ بوجود نوع من الترسيب فى حياتنا: مسلك تجاه العالم يكتسب مكانةً أثيرةً لدينا، متى تلقى تأكيداتٍ متكررة... [نقرّ] بكوننا قد بنينا حياتنا على عقدة نقص ظلت تُعمِل عملها

طيلة عشرين سنة، وإذن فليس من المحتمل أننا ستتغير.» (ص 441-442)(14).

ليس هذا هو الشيء الوحيد الذى يجعل تغيير مشروعٍ أساسيٍّ عسيرًا: إن من بين المشاكل أن معظم الناس ليسوا واضحى الوعى بكنه مشروعاتهم الأساسية بأكثر من كونهم واضحى الوعى بالأساليب التى يتفرّدون بها. الجبان ليس محتملا أن يقر بجبنه كنمطٍ فى حياته (وأقل من هذا بكثير، ما هو فىّ من «نفورٍ من بدنى ومما هو بليد فى حد ذاته.») وقد لا يكون قادرا على ان يفعل هذا بدون تحليلٍ نفسيٍّ وجودى(15). بالإضافة فإن الطبيعة الكلية لمشروعٍ أساسى... «المشروع الذى لا يعود ممكنا أن يُفسَّر بواسطة أى مشروعٍ آخر، والكلّى» BN ص 479)، تجعل من العسير كلا من الإقرار به ومن تغييره: «أسلوبى فى كسائى (بين زى رسمى أو حلة عادية [يكون سروالها وسترتها من نفس القماش واللون] A lounge suit، وبين قميصٍ متصلّب الياقة أو آخر رخو الياقة)، إن كان طابعه العناية أو يغلب عليه الإهمال... إن كنت أنتقى ملابسى بعناية أو على نحوٍ عادى... أثاث بيتى... الكتب التى أحرص على اصطحابها... ما أتمتع به من تسريةٍ عن نفسى»: كل هذا يتوحَّد فى مشروعى الأساسى (ص 463). لكن الأهم من كل شىء، هو أن المشروع الأساسى الأصلى هو مشروعٌ من المخادعة! ولكى أبدِّل فى هذا القالب لابد أن أقرّ بمسئوليتى عن نمط حياتى. هذا يعنى أن علىّ أن أتأمل تأملا خالصا، وهذا مرّة أخرى؛ بمعونة التحليل النفسى الوجودى: علىّ أن أقر لا بمسئوليتى عن أسلوبى فى الملابس ومهاراتى فى التدبير المنـزلى وإيثارى للخبز اليابس فحسب، بل وبمسئوليتى عن سمات طباعى، تلك التى من قبيل التخاذل أو الجبن.

كل الاعتبارات السالف إيرادها، لها مفعول الكشف عن الأعماق فحسب، لا بلوغ تلك الأعماق! ما زالت هناك قضايا عديدة ينبغى استكشافها بصدد مفهوم المشروع الأساسى. وبالرغم فإنه يبدو لى أن هذا المفهوم بالفعل يُلقِى ضوءا – على نحوٍ مقنع بفضل الفنومنولوجيا – على كلٍّ من إحساس الشارع فى جولة أنه ما كان ممكنا إلا أنَّ يتوقّف عندما قام بهذا، وإحساس صديقه بأن الذى توقف كان بإمكانه أن يفعل غير ما فعله.

الحرية والحقيقة الواقعية

سارتر واعٍ تمام الوعى بالاعتراضات التى ستثيرها البديهة ضد مفهوم الحرية

الذى بَلوَره: «بأكثر مما يبدو الإنسان أنه «يصنع نفسه»، يبدو أنه «صُنع» بأيدى المناخ، والأرض، والعرق، والطبقة، واللغة، وتاريخ المجموع الذى هو جزء منه، والوراثة، والملابسات الفردية فى طفولته، والعادات المكتسبة، والأحداث الكبرى فى حياته، بل والتافه منها.» (BN ص 482).

يبدأ سارتر بالعودة إلى مفهوم مُعامل المشقة: احتمال قيام الأشياء التى بداخل مُركبَّاتنا النفعية بمقاومة جهودنا. إلا هذا لا يمكن أن يقوم كحجّة ضد حريتنا، لأن مفهومى «المقاومة» والعَقَبَة» لا يكون لهما معنى «إلا داخل مُركَّبٍ نفعى هو مؤسّسٌ سلفا» بحكم مشروعٍ حرّ: «هذه الصخرة التى تمثل مقاومة شديدة إذا رغبت فى تحريكها من موضعها، ستكوَن على العكس مُعينا ثمينا إذا أردت أن أتسلَّقها لأُلقِى من فوقها نظرةٍ على أرض الريف... وحتى إذا اتضح أن الصخرة هيِ «من الصعوبة بحيث يتعذّر تسلُّقها»... فإنها لا تتضح على هذا النحو إلا لأنها كانت قد أُدركت أصلا على أنها «قابلة للتسلق»: هى حريتنا إذن التى تشكِّل الحدود التى ستجابهها فيما بعد.» (BN ص 482). ويضيف سارتر أنه تَبْقَى «فضلة» «A residue» تنتمى إلى «الوجود فى ذاته» «حيث تقع المسئولية عن كون تلك الصخرة بعينها أفضل للتسلُّق من أخرى، فى عالم تنيره حريتنا.» (BN ص 482، ويُنظر BN ص 488، و PP ص 439). هذا يوضح أَن العقبات هى النتاج المشترك للحرية وللجماد «فى ذاته». وهى كذلك تدل على أن نفس ما يركز عليه سارتر من عقبات ومُعامل للمشقة فى الأشياء... نفس هذا بالضبط ينطبق بالرغم على التيسيرات أو الوسائل لما يسميه هو أحيانا «مُعامل النفع فى الأشياء» The coefficient of utility in things، والذى هو بدوره النتاج المشترك للحرية وللجماد «فى ذاته». وهذا بالفعل رغم ما قد يبدو من العقبات ومعامل المشقة، من إعاقةٍ للحرية. وفى هذا المقام يضيف زافييه موناستيريو رصدَه لنقطةٍ لا يشدّد سارتر عليها بما فيه الكفاية، وهى أن الأشياء لا يمكن أن تكون تيسيراتٍ لمشروعاتنا الحرة أو عقباتٍ أمامها، إلا إذا كان البدن – بين غيره – شيئا بين الأشياء. ولنا أن نضيف أن هذا لأن البدن شىءٌ له ما له من خواصٍّ بعينها. جرانيت حائطٍ يقاوم جهودى للهرب لأن بدنى شىء مادى صلب لا يمكن أن يخترق الجرانيت. وتلك هى – من جانب – نفس خاصية بدنى التى تتيح لى التقاط كتلة الجرانيت سعيا لمواصلة مشروعى لبناء دارى! لو كانت أبداننا من الغاز، فقد

لا تحدّنا جدران السجن، لكننا فى الوقت ذاته لن يمكننا التقاط كتلة الجرانيت (يغلب على أفلام الرسوم المتحركة التى تظهر فيها أشباحٌ، التعرُّضُ لهذه الفكرة بلا انقطاع.)

إذن توجد عقبات كما توجد وسائل، ولكن من خلال الحرية فقط. لكن بالمثل لا توجد حرية سوى من خلال العقبات والوسائل: «هذه **الفضلة** ليست على الأطلاق حدًّا للحرية أصلا»، بل على العكس «إنه بفضل هذه الفضلة... ما يكون من انبعاث الحرية كحرية.» (BN ص 482). ليس معنى هذا أن تلك العقبات لا **تقيِّد** الحرية، بل معناه أنها حقا عقبات. غير أن «الحرية لا توجد إلا وهى مقيَّدة، بما أن الحرية اختيار»، وكل اختيار «يفترض الاستبعاد والانتقاء.» (BN ص 495). على أن القيد ليس حدًّا (16)! نفس فكرة الفعل، أى تحقيق المرء لمشروعاته: تعنى تمييزا بين مشروعِ غايةٍ وتحقيقِه، وألا فـ«إننى غائصٌ فى عالَم مثل ذلك الذى فى حلم، حيث لا يعود الممكن مُميَّزا بأى طريقةٍ عن الحقيقى.» (BN ص 482). إذن «لا يمكن أن يوجد حرٌّ «لنفسه» إلا كمُنخرطٍ فى عالَم مُقاوِم.» (BN ص 483). وكذلك يستتبع هذا، كون «النجاح غير مهم للحرية... مِن ثَمَّ لن نقول إن السجين دائما حُرٌّ فى الخروج من السجن، مما سيكون قولا غير معقول! ولا إنه دائما حر فى التوق إلى الإفراج عنه، مما سيكون حقيقةً بديهيةً لا محل لها، بل إنه دائما حر فى أن يحاول الهرب... باستطاعته أن يجعل من هربه مشروعا، ويعرف شيئا عمّا يساويه مشروعه؛ بالقيام بفعلٍ ما.» (BN ص 483-484).

إن كان «الموقف» يتم تعريفه بأنه عالم الأشياء التى تنكشف على أنها «تستضىء سلفًا بالغاية التى تختارها الحرية» (BN ص 487)، فإن لنا أن نستخلص أنه «لا توجد حرية إلا فى موقف، ولا يوجد موقف إلا من خلال الحرية.» (BN ص 489). ورغم أن سارتر يشير إلى هذا على اعتبار أنه «المفارَقة التى فى الحرية»، فإنها ليست مفارقة بالمعنى المنطقى: إن مفهوم الموقف يُعبِّر عن **العلاقة الداخلية** بين الحرية والحقيقة الواقعية. ويستطرد سارتر فينظر بالتفصيل فى سلسلة من «هياكل الموقف»- والتى ترتبط هى نفسها ببعضها البعض بعلاقة داخلية (BN ص 489) - ليستكشف هذا التفاعل بين الحرية والموقف: موضعى، وماضىّ، وبيئتى، وأقرانى، وموتى. لا يزعم هو أن هذه الهياكل هى كلّ ما يشمله الموقف، بل يفترض أن المعالم المادية غير المتغيرة لبدنى (كونى قصير القامة أو ذا ذراع واحدة) يمكن كذلك أن تندرج فى هذه القائمة. بيد أن

تعليقاته على هذه الهياكل هى من الثراء بما يكفى لجعلنا نتخيل ما أمكن أن يقوله عن معالم البدن تلك.

ملاحظات سارتر على «موضعى»، و«ماضىّ»، و«بيئتى»، بل وعن «أقرانى» (من حيث إن هذه الكلمة الأخيرة تشير إلى «الآخر كموضوع») هى تنويعات على نفس هذا اللحن: هذه الأمور لا تحد الحرية بل على العكس، هى ما الحرية مُرْتهنةٌ به. وهى فى الوقت ذاته، ما أمكن أن توجد كهياكل لموقفى إلا بفضل اختيار الغايات. لكن هذا لا يقلل من كون هذه الملاحظات تُسهم بتفصيل ثرى وتُبرِز دلالات قد لا تكون بديهية. لكن ملاحظات سارتر عن «أقرانى» باعتبارهم «الآخر كذات» وعن «موتى»، ملاحظاتٌ تستحدث بعض المفاهيم الجديدة. كُلُّ هذا يتم إظهاره على أنه بين الحدود على حريتى، لكنها حدود لا أجابهها أبدًا؛ لأنها تتعلّق - بتعبير سارتر بما هى «لامتحقّقات» Unrealizables.

موضعى، وماضىّ، وبيئتى، وأقرانى

(«الآخر كموضوع»)

موضعى، وماضىّ، وبيئتى (الحياة/المكان): كلٌّ من هذه الأمور قد يبدو كأنه يدفع بحجة ضد الحرية: عبثية معيشتى فى حىٍّ لا يلائمنى ومشقّتها، واستحالة تصحيح الخطأ الناجم عن استقالتى فى الماضى من وظيفتى، وعدم قدرتى على ترقُّب الحادث الذى قد يُفسد خططى(17). فى كل حالة يؤكد سارتر على نقطةٍ عامة هى أن بين الحرية والموقف علاقة داخلية: «الحقيقة الواقعية هى الشىء الوحيد الذى بحكمه يوجد معنى لتحديد غايةٍ. لأن إمكان إلقاء الغاية ضوءا على الموقف، ليس إلا لأن الغاية مُشكّلة كتعديلٍ لهذا الموقف... تعديلٍ جُعل منه مشروعٌ.» إذن فإن معيشتى فى حىٍّ لا يلائمنى، ليست مؤلمة إلا «فى علاقتها بحلمى برؤية نيويورك.» (BN ص 494)، واستحالة تصحيح أخطاء الماضى تعبِّر عن وجود عواقب للخيارات: «لكى يكون المستقبلُ مُمْكن التحقّق، فمن الضرورى أن يكون الماضى غير قابلٍ للتصحيح.» (BN ص 497)(18). الحرية «تعنى وجود بيئةٍ يمكن تغييرها.» (BN ص 506). لكنّ بندا أو اثنين يبرزان: أولا بشأن ماضىّ، حيث يبرز التمييز بين هذا «العنصر المستحيل التغيير فى الماضى» ومعناه «الذى هو

متغيِّرٌ بشدة» (BN ص 497) على نحوٍ «يعتمِدُ تماما على مشروعى الحالى.» (BN ص 498)(19). مِن ثَمَّ فإن كان مشروعى الأساسى فى العام الماضى قد شدّد على اتخاذ موقفٍ مُلتزمٍ بالمبادئ ضد قوى الإدارة غير الـمُنصِفة، ولكننى بعد ذلك بتُّ أقرّ برغبتى فى دخلٍ ثابتٍ؛ فإن معنى فعلى فى الماضى قد يتغيَّر من «فعلٍ شجاع» إلى «بادرة حمقاء جوفاء». وثانيا بشأن بيئتى، حيث «يكون فى كل مشروعٍ - إذ يُجعل مشروع حرًّا - توقُّعٌ لهامش من عدم القابلية للتنبؤ، يرجع إلى استقلال الأشياء؛ بالتحديد لأن هذا الاستقلال هو ما تكون الحرية مشكَّلةٌ وفقًا له.» مِن ثَمَّ « فإننى لم أتوقف فى أى وقت، عن توقعى [للحادث غير المُتوقَّع ك.م.] باعتباره غير متوقَّع.» (BN ص 507). سارتر يدافع دفاعا حارًّا عن عدم كون أيٍّ من هذه الأمور يُحدِّد حريتى.

أقرانى («الآخر كموضوع»): هذا يحتمل مزيدا من التمعُّن: «أنا أجد نفسى منخرطا فى عالم، فيه يمكن أن يكون للمركَّبات النفعية دلالة لم يُعطه لها مشروعى الأساسى فى البداية... «عالم له دلالة سلفًا، أستشف منه دلالات لم أضعها أنا فيه.» (BN ص 509-510). تركيز سارتر فى هذا المقام هو على ما يسمّيه «الأساليب الجماعية» Collective techniques التى «تقرِّر انتمائى إلى جماعيات» Determine my belonging to collectivities: على سبيل المثال فإن الانتماء إلى الجنس البشرى يتم تعريفه - بين تعريفات أخرى - بأنه معرفة كيفية الكلام. بالطبع أننا لا نعرف «كيف نتكلم» ولاغير! نحن «نعرف كيف نتكلم لغةً بعينها.» (BN ص 512). المُهمّ هو أن كلامى - تعبيرى الحر عن أفكارى... «المشروع الحر للعِبارة» (BN ص 518) - «خاضعٌ لكلام الآخرين، وفى النهاية القصوى للكلام العام للقوم [الذين أتكلّم لغتهم].» (BN ص 519). للوهلة الأولى قد يبدو هذا أكثر تهديدا للحرية من الأمور التى ذكرت من قبل، بما أن هذه الأساليب الجماعية لا تؤثر فى البيئة المحيطة بى فحسب، ولا فى قدرتى على النجاح فى مشروعاتى فحسب، بل وفى نفس الطريقة التى أنفّذ بها مشروعاتى الحرّة أيضا، وكأنما الجماعية قد وَلَجَتنِى، واخترَقَت قلعة الذاتية التى أتحصّن فيها. إلا أنه فى رأى سارتر، أولا: أنه «متى استُخدم أسلوبٌ، فإن «ما هو لذاته» يتجاوز الأسلوب صوب غايته هو» (أنا أتجاوز لغتى الأصلية صوب غايتى فى التعبير عن أفكارى بشأن فلسفة سارتر)، وبالإضافة أنه بدون هذه الأساليب لما أمكننى أن أعبِّر عن تلك الأفكار. مِن

ثَمَّ فإن هذه الأساليب الجماعية لا تحدّ حريتي. وثانيا: أن هذه الأساليب تدين بوجودها المتواصل لـ«التجاوز الحر للمُتاح، صوب غاياتٍ لأفراد: اللغة التي ليست لغة حية، ليست لغة! واستخدام هذه الأساليب الجماعية من أجل المشروعات الحرة، هو الذي «يدعمها» و«يؤسسها»... هو الذي يعطيها حياة! مشروعاتي الحرة تحتاج إلى أساليب جماعية، والأساليب الجماعية تحتاج إلى مشروعاتي الحرّة (BN ص 523). مِن ثَمَّ فإن بين الأفراد والجماعيات التي ينتمون إليها – والتي يتم تحديد معالمها بفعل هذه الأساليب المشترَكة – علاقة داخلية: ذاتيتي لم تكن قلعة قط!

أقراني («الآخر كذات») وموتي

إن بملاحظات سارتر عن بنيتي الموقف هاتين والمتغايرتين تماما في الظاهر، تماثلا تاما: بالفعل يُعدُّ سارتر هاتين البنيتين مُرتبطتين أساسًا. الموت هو «انتصار وجهة نظر الآخر على وجهة النظر **التي هي أنا** تجاه نفسي.» (BN ص 540): لا يعود في إمكاني أن أنظر خلفًا إليه (BN ص 544). مِن ثَمَّ فإن شعار مسرحية سارتر Huis Clos [بالفرنسية، وتعني «المداولة القاصرة على أطرافها»، وهو تعبير قانوني يمكن أن يقابله في العربية تعبير «الجلسة السرية». كما سلفت الإشارة]، والتي اعتيد ذكرها في الإنجليزية بعنوان No Exit [بلا مخرج]... شعار مسرحيته هذه، هو «إن الجحيم هو الآخرون»(20). كلٌّ من الاثنين [الجحيم والآخرين] **يحدّ** الحرية(21). لكن باعتبارهما من الـ«لا متحقّقات» Unrealizables فإنهما ليسا حدودًا نُجابهها، وإذن فإن بمقدرة سارتر أن يقول إن «الحرية كلّية ولامتناهية، مما لا يعني أنها لا حدود لها؛ بل إنها لا تجابه حدودًا أبدا.» (BN ص 531). أيُمكننا فهم هذا؟

رغم أن الموت هو أحد تلك المواضيع الأكثر ارتباطا في الوعي العام بالكتابات الوجودية، فإنني سأُركّز في هذا المقام على **الموضوع الآخر... موضوع «أقراني»**(22): نحن نعرف سلفًا أن «وجودي للآخرين» هو «دلالتي أنا [لديهم]... دلالتي التي لم أعطها لنفسي.» (BN ص 509)... «أن أكون [في عرفهم] يهوديًا أو آريًا أو وسيمًا أو دميمًا. (BN ص 523). ما نحن بصدده في هذا المقام هو«حدٌّ حقيقيٌّ لحرّيتنا»، لا لشيء سوى أن ««آخر» يُدركني باعتباري «الآخر كموضوع» ليس إلا. [ومِن ثَمَّ فإن ك.م.]... موقفي يتوقف عن أن يكون لـ«الآخر» موقفا، ويصير شكلا موضوعيا أوجَد أنا فيه كبنيةٍ

موضوعية.» (BN ص 524-525). لكن كما سلف أن عرفنا، فإن «وجودى للآخرين» هو غير متحقِّق أو غير قابلٍ للإدراك: أستطيع تطبيق كلمة «يهودى» على نفسى، لكننى «لا أستطيع أن أجمع معنى هذه الكلمة إلى شخصى.» (BN ص 527)! ليس «وجودى للآخرين» لامتحققا فحسب، بل إنه «لامتحقق يتعين تحققه.» (BN هوامش ص 528)؛ مَثَله فى هذا مَثَل موتى (BN ص 547). أى أننى يجب أن أتخذ موقفا من «وجودى للآخرين»، حتى وإن كان موقف اللامبالاة. لا يعنى إلا أن أعطى «وجودى للآخرين» هذا، «دلالةً على ضوء الغايات التى اخترتها.» (BN ص 527): «وجودى للآخرين» كيهودى ينكشف لى من فخرى بـ«كونى يهوديا» (BN ص 529) أو من خزيى منه أو من لامبالاتى تجاهه (ولا حاجة بنا إلى القول إن اختيار سارتر للمَثَل مُتعَمَّد: إنه يشير فى هذا المقام إلى البنى الأنطولوجية [نسبة إلى «الأنطولوجيا» أى «علم الوجود»] المتضمَّنة فى القمع الـمُعادى للسامية الذى حلّله فى مؤلّفه «اليهودى والمعادى للسامية» Anti-Semite and Jew)... هذا الدلالة هى محاولةٌ لفهم «وجودى للآخرين» أو لـ«افتراضه». لكن لأنه - بحكم نفس طبيعته - غير قابلٍ للفهم، فإننى لا اجابه ما يشكِّله من حدٍّ على حريتى: لَستكون مجابهة هذه الحدود، هى القدرة على الخروج من الموقف؛ وهذا بالتحديد ما لا لا نستطيع أن نفعله. على نحوِ ما أوحى به فتجنشتاين (فى تصديره لـ[مؤلّفه Tractatus Logico-Philosophicus ، الذى اصطلح على الإشارة إليه فى أدبيات اللغة العربية باسم «رسالة فى الفلسفة والمنطق» والوارد في ثبت المصادر برمز] TLP) من أننا «لكى نستطيع وضع حدٍّ للفكر، علينا أن نجد كُلا من جانبى الحدِّ قابلا للتفكير فيه (أى أن علينا أن نستطيع التفكير فيما لا يمكن التفكير فيه)»، فلكى نحقق موتنا أو «وجودنا للآخرين»؛ علينا أن نكون قادرين على النظر خلفا إلى حياتنا بما يُجاوز الموت، أو أن نكون «الآخر» فى ذاتيته.

كثيرا ما يُفهم سارتر على أنه قد اجتاز «تحوُّله» هو «الحاسم» بين مؤلّفه «الوجود والعدم» ومؤلَّفه «نقد العقل الجدلى». وعادةً ما يُعتد - من بين مراكز الثقل فى هذا التحوُّل المُفترض - بانتقال من نظريةٍ فى الحرية المطلقة إلى نظرية فى الحرية باعتبارها محدودةً ومُقيَّدة. وهذا القسم من «الوجود والعدم» الذى استُعرض توًّا يثبت أن سارتر مَلَكَ طيلة الوقت فهما مُفصَّلا وصادرا عن ذهنٍ صافٍ لكل من العلاقة الديالكتيكية -

بين الحرية والموقف - وحدود الحرية(23). هو في آنٍ معًا قد عَرِفَ للعقبات كامل وزنها، وأظهر أنها ليست حدودا للحرية؛ لأنها لا تظهر كعقبات إلا على ضوء مشروع حر. ومسعاه إلى تحليل هذه الحدود للحرية المستحيل الالتقاء بينها - والتي اختار لها مصطلح الـ«لامتحقّقات» Unrealizables - هو بالتأكيد مَسعَى يُحرز أهدافًا في مضامير لها أهمية حيوية، مهما كانت ضبابية هذه المضامير. كذلك فرغم أن تحليله للحضارة من حيث الأساليب الجماعية هو نسبيا غير متبلور، ومثله تحليله للهياكل الاجتماعية التي قد تجعل الأصالة مستحيلة - أو تكاد - على أعضاء الجماعات المتعرضة للقهر، فإن ملاحظاته على «أقراني» تتجاوز الفردية التبسيطية و«الذرّيّة الاجتماعية» اللتين اتهم بهما تفكير سارتر في مراحل أكثر تبكيرا.

هوامش الفصل الثامن:

1 - «القصوى» هى الكلمة الأثيرة لدى مارى وارنوك (Warnock 1965) وجريجورى ماكولخ (McCulloch 1994). على أن هذه الشاكلة من اللغة شائعةٌ، متى تعلق الأمر بمفهوم سارتر للحرية.

2 - فسّر عدد كبير - على نحو مدهش - من شُرّاح سارتر، موقفَه هذا بأنه يأخذ بهذا الرأى غير المعقول. وهذا وفقا للتوثيق الذى قام به ديفيدٌ دتمر (Detmer 1988 ص 37-38). وتُمثّل كريستينا هاولز تنبيهًا على العكس. وهذا فى عملها الذى وردت فيه لها هذه العبارة: «لا أستطيع على الإطلاق أن أفهم حق الفهم من أين جاءت فكرةُ كوْن سارتر يعتقد أننا أحرارٌ فى فعل أى شىء يروقنا!» (Howells 2002 ص 224، ويُرجع إلى Howells 1988).

3 - ليس معنى هذا أنه لا توجد فوارق مهمة - يجب إبرازها - بين المعانى المختلفة لكلمة «الحرية» عند سارتر: على سبيل المثال فإن الفارق الذى يضعه سارتر بين حرية الاختيار وحرية الامتلاك (واللتين أطلق ديفيد دتمر على أولاهما نعت «حرية العلم بالوجود» Ontological freedom وعلى الثانية نعت «الحرية العملية Practical freedom. Detmer 1988 هوامش ص 60) هو فارق مهمّ، وبالفعل يرتكز على الالتباس الوجودى الذى أبرزه أنا [كاثرين موريس] هنا فى المتن أعلاه.

4 - يُتابِع بهذا الصدد مرلوبونتى، الذى يفسر رأى سارتر بأنه يوحى بأن «الفعل الحر، يمكن دون صعوبة أن يَعصِف [بما لدى من عُقَد ك.م.] بعيدًا.» The free act can with no difficulty blow [my complexes] sky-high. (PP ص 442). يُنظر Detmer 1988 ص 90.

5 - تُقابل هيزل بارنز كلمة Motif [الفرنسية] بـ«السبب» [Cause] بالإنجليزية، فى ترجمتها لمؤلّف سارتر «الوجود والعدم»، والمشار إليها فى ثبت المصادر برمز [BN]. وكثيرون هم الشُرّاح الذين يسجلون صعوبات ترجمة هاتين الكلمتين [لأن كلمة Cause موجودة بدورها فى اللغة الفرنسية، وبنفس المعنى («السبب»)! لذا نجد بعض المعاجم (على سبيل المثال «المنهل»: طـ 1980) تقترح مُرادفات أخرى لكلمة Motif، منها «الدافع» و«الحافز» و«الباعث» و«العذر». لكن هنا يتعلق الأمر بالطبع بإمكانات اللغة العربية لا الإنجليزية]، وبعضهم - على نحو مُقنع - يؤثرون إيرادهما بذات أصليهما الفرنسيين. وصعوبات الترجمة هذه، يُضاعِف منها كون سارتر يستخدم أحيانا كلمة Motif ليشير بها إلى اقتران بين هذا [«السبب» أو«الدافع» أو «الحافز» أو «الباعث» أو «العذر»] وما اعتيد أن يُشار إليه بكلمة Mobile [وهذه الكلمة الفرنسية هى الأخرى، تقترح بعض المعاجم (على سبيل المثال «المنهل»: طـ 1980) لها نفس المُرادفات؛ والتى منها «الدافع» و«الحافز» و«الباعث» و«العذر». لكن هنا كذلك يتعلق الأمر بالطبع بإمكانات اللغة العربية لا الإنجليزية]، وكوْنُ تفسيرات سارتر الاستهلالية لدلالات كلٍّ من الكلمتين (Motif و Mobile) هى التفسيرات التى قد يقوم بها أىٌّ من أنصار الجبرية، ومِن ثَمّ تُنسب هذه التفسيرات إلى المخادعة.

6 - تُقابل هيزل بارنز [فى ترجمتها لمؤلّف سارتر «الوجود والعدم»، والمشار إليها فى ثبت المصادر برمز BN] عبارة سارتر Partisans de la liberté d'indifférence [التى تعنى فى العربية: «أتباع حرية اللامبالاة (أو حرية عدم الاكتراث)»] بعبارة « أنصار الإرادة الحرة» Proponents of free will [فى متن ترجمتها تلك إلى الإنجليزية]، ولا شك أن هذه العبارة مألوفة بأكثر من غيرها للقارئ غير الفلسفى. إلا أن نفس هذه الألفة مضلِّلة! بالإضافة فإنها تحجب الإشارة إلى مفهوم «حرية اللامبالاة» [أو «حرية عدم الاكتراث»] الذى ناقشه «الإسكولائيون» [أقطاب مذهب «الإسكولائية» - أو «الفلسفة المدرسية» - فى العصر الوسيط]، كما فعل كذلك ديكارت: فى الرابع من «التأملات» Meditation IV.

7 - من بين كثيرين يؤكدون على هذا، جراهام ماكفى. وفى الإمكان القول بأن نقد هيوم البادى التماثل [بنقد سارتر]، هو أقرب إلى نقد سارتر لحرية اللامبالاة، منه إلى النقد الحديث لحرية العشوائية Liberty of randomness. يُنظر لهيوم Enquiry VIII (Concerning Human Understanding).

8 - فى الحق إنه حتى العشوائية العادية أو النزوة العادية،ليست عموما بلا دافع أو بلا سبب أصلا: لقد دفع «لافكاديو» الغريب من القطار، ليبرهن على حريته!

9 - هذا قابل للمقارنة بالبيان التحليلى بالغ التأثير، الذى وفقا له يتشكّل السبب فى فعل ما، مما يقوم به الفاعل من «مسلكٍ مُقارِب» A pro-attitude لأفعالٍ لها خاصيّة معيّنة، ومن اعتقاد من الفاعل أن ذلك المسلك -

وفقا للوصف الذى يكون به قصديا - له تلك الخاصية (Davidson 1080 ص 3-5). وفقا لبيان دونالد ديفيدسون فإن السبب فى ذهابى إلى السوق يتشكل من مسلكٍ مقاربٍ لأفعال لها خاصية نيل اللبن، ومن اعتقادٍ أن لفعلى هذه الخاصية.

10 - مصدر استخدامى لهذين التعبيرين: «الذى صَوْبه» و«الذى من أجله»، هو هيدجر (BT الفقرة 18 بوجه خاص).

11 - توصيف بعض الشُرّاح للمشروع الأساسى بأنه «النفس المثالية» The Ideal self مضلِّل بعض الشيء: هذا الذى يقال عن «نفورٍ استهلالىّ ما، من بدنى، الساكن فى ذاته»، لا يكاد يُعقل كفكرةٍ لدى معظم الناس عن النفس المثالية!

12 - هذا باعتبار أن سارتر يشير إلى هذا الاختيار على أنه «فعل الحرية الأساسى» The fundamental act of freedom (BN ص 461). لكن عندئذٍ سنضطر إلى القول بأن استخدامه هذا للكلمة «فعل» - مثله مثل استخدامه لكلمة «اختيار» - مختلفٌ تماما عن استخدامه فى المواقف العادية. ومجرد استطراد سارتر إلى الإشارة إلى «هذا الفعل المُجدَّد على الدوام» يؤكد هذا.

13 - يقول سارتر بأن «البدن كحقيقة واقعة، هو الماضى كما يشير إلى ميلاد.» (BN ص 327). إلا أن هذه الفكرة عن بدنى كتحقيق ملموس لماضىّ، تظل غير مُبلوَرة [فيما كتب].

14 - من الجلىّ أن مرلوِبونتى يعتبر أن سارتر قد أخفق فى الإقرار بهذا الترسُّب. وعلى حد تعبير عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا بيير بورديو - وهو من الجيل اللاحق لجيل سارتر ومرلوبونتى - فإن سارتر يأبى «الإقرار بأى شىء مشابه للاستعدادات الثابتة، سارتر يجعل من كل فعلٍ نوعا من مواجهة غير مسبوقة بين الذات والعالم.» (Bourdieu 1977 ص 73)، لكن كون سارتر لا يبلور بالتّفصيل مفهوما للترسب - من وجهة نظر تُرجع السبب إلى كونه لا يبلور مفهوما للعادة Habit (يُنظر الفصل الخامس من هذا الكتاب) - لا يعنى أنه لم يَكن ممكنا ألا يقوم بهذا. وبورديو - على الأقل - يُقرّ بهذا الحد الأدنى. وهو - بورديو - يعزو صعوبة تغيير مشروع أساسى، إلى فكرة شىءٍ ما مثل الترسُّب، اختار بورديو لوصفه كلمة Habitus [الفرنسية، وتعنى - فى السياق الاجتماعى الذى يقصده بورديو - أسلوب الفرد فى ارتباطه بفصيل اجتماعى، على نحوٍ ما يظهر بوجه خاص فى مرآه المادى (ملابسه ومسلكه وصوته... إلخ.)] (Bourdieu 1977 ص 215. هامش 18).

15 - يوضح سارتر ثوابت هذا التحليل النفسى الوجودى فى مؤلفه «الوجود والعدم» (القسم الرابع: الفصل الثانى: البند «I». أو IV.2.i). وسِيَر الحياة التى كتبها، هى جهودٌ فى سبيل ممارسة التحليل النفسى على [سِيَر الأفراد الذين جعل منهم] مواضيعها، وبالتالى كشف المشروعات الأساسية ثمّت.

16 - يخفق بحث ديفيد دتمر (Detmer 1988 ص 42-43 على سبيل المثال) فى القيام بهذه التفرقة. وهنا رغم تميُّزه بصفة عامة. ويبدو لى أن الحدود الوحيدة للحرية Limits to freedom (بالتناقض مع التحديدات للحرية Restrictions to freedom) هى تلك التى يقضى بها «كل ما هو غير قابل للتحقيق» Unrealizables.

17 - يستخدم ويلفريد دزان حالة مماثلة، للاحتجاج على سارتر. وهو يخرج بأن «أيا كان ما يقوله سارتر، فإن هذا تحديدٌ لاختيارى.» (حسبما ورد من مقتطف فى Detmer 1988 ص 81). يُنظر ما كتبه ديفيد دتمر من دفاع ضليع عن سارتر (Detmer 1988 ص 81-85).

18 - عندما يكتب مرلوبونتى قائلا إن «الحرية إذا كانت هى الفعل، فمن الضرورى لما تقوم به من فعل، ألا يجوز أن تبطله على الفور حرية لاحقة.» If freedom is doing, it should not immediately be undone by a new freedom. (PP ص 437)، فمن الواضح أنه يعتبر هذا مناقضا لمفهوم سارتر. والفقرات التى فى النص تُظهر أنه ليس كذلك. يُنظر كذلك Detmer 1988 هامش ص 87.

19 - فى عمل فيليس موريس (P. S. Morris 1976 وبوجه خاص الفصل الثالث) بحثٌ رفيع المستوى لهذه النقطة.

20 - علينا أن نتذكر أن أحداث المسرحية تقع فى الجحيم، وأن أبطالها مفترضٌ أنهم موتى. ليس شعار المسرحية أن «الجحيم هو الآخرون»، على نحو ما اعتيد - فى واقع الحال - تفسيرها.

21 - هذه حدود خارجية للحرية، بالتناقض مع الحدود الداخلية؛ والتى-وفقا لها «لا يمكن للحرية ألا تكون حرية... محكومٌ عليها بأن تكون حرة.» (BN ص 525).

22 - كثيرٌ من بحث سارتر فى الموت، نقدٌ لمفهوم هيدجر لـموتى كأقصى ما أملكه من إمكان My ownmost

Being-toward الموت «وجود صوب الموت possibility» (BT ص 250)، ولرؤية هيدجر لما هو أصيل من «وجود صوب الموت Being-toward death» (BT الفقرة 53)، تلك الرؤية التي يفهمها سارتر باعتبارها مزاولة المرء لحياته متوقعا الموت أو حتى منتظرا الموت، وهي فكرة يعدها سارتر لامعقولة. مسرحية صامويل بيكت «في انتظار جودو» En attendant Godot تعزف على وتر هذه الرؤية [التي لهيدجر].

23 - يثبت ديفيد دتمر هذا بفعالية (Detmer هوامش ص 93).

حاشية: الأخلاق وما بعدها

كثيرا ما يُظَنُّ سارتر مُفكِّرا أخلاقيا، وهذا رغم أنه لم يضع كتابا فى الأخلاق قط. ربما كان السبب أن محاضرته «الوجودية فكرٌ إنسانى» التى بالفعل تتناول الأخلاق، قد قُرِئت على هذا النطاق الواسع! أو لأن مسرحياته ورواياته تُعالِج بهذه الكثرة، موضوعات أخلاقية. وفى هذا المقام أودُّ أن أقول بضع كلمات عن الأخلاقيات فى [محاضرة سارتر «الوجودية فكرٌ إنسانى»، والوارد ذكرها فى ثبت المصادر فى نهاية الكتاب برمز EH [اختصارا لـ Existentialism and Humanism، وهى ترجمة P. Mairet (الصادرة فى لندن سنة 1948. نشر Methuen) لمؤلف سارتر L'Existantialisme est un humanisme الصادر فى فرنسا سنة 1946]، كما تُقرأ بعدسة مؤلَّف سارتر «الوجود والعدم». كذلك أود الإدلاء بأشد الإشارات إيجازًا عن كلٍّ من الاتجاهات التى تنامت صوبها أفكاره هو عن الأخلاق فيما يتجاوز هذا البيان المبكر، وعن الكيفية التى يواصل بها المشروع الفنومنولوجى الذى شرع فيه سارتر فى مؤلَّفه «الوجود والعدم»... الكيفية التى يواصل بها هذا المشروع ازدهاره، عبر ذلك النوع من الحوار الفكرى الذى استمرأه سارتر نفسه إلى ذلك الحد.

الأخلاق...

رؤية سارتر للأخلاق - شأن رؤيته للحرية - اعتُدَّ بها على أنها متطرِّفة. وتصريحاته فى الموضوع - المعروفة بأكثر من غيرها - يبدو أنها تؤكد هذا الرأى. هو يردِّد «حالة تلميذٍ لى، جاءنى... كان حينها مواجها باختيارٍ بين الذهاب إلى إنجلترا للانضمام إلى «قوات فرنسا الحرة»، أو البقاء بجانب أمِّه لمعاونتها على الحياة... لم يكن لدىّ سوى ردٍّ واحدٍ أجيبه به: «أنت حرّ، وإذن فلتَختر»؛ بمعنى «ابتكِر!» (EH ص 35-38). لا شك أن الانطباع الأوّل - وأىّ انطباع - لفكرة ابتكار كلِّ فردٍ قِيَمَه، هى أنها شكلٌ متطرفٌ من الذاتية! قد يبدو أنها لا تعنى أنه ما من هدفٍ فحسب بل وكذلك ما من قيمةٍ متبادَلة الذاتية Intersubjective value أو مبنِيَّةٍ على المجتمع: أىُّ قيمةٍ يبتكرها الفرد تتساوى بغيرها، فإذا اختار المرء الرحمة بالأغراب واختار غيره أن يُضفى قيمةً على تعذيبهم، فما من أسس يستطيع الأول نقد الثانى بناءً عليها، والعكس بالعكس. لكن مثلما بشأن مفهوم سارتر للحرية (بل وبسببه، بما أن بين الأخلاق عند سارتر ومفهومه للحرية تشابكًا)، فإن

مفهوم سارتر للأخلاق ليس بهذا التطرف الذى قد يبدو عليه.

الأصالة: الفضيلة الوجودية

عند حديث الأخلاقيين عن «الفضيلة» يغلب عليهم أن يقصدوا امتياز خُلُق الإنسان: الشجاعة والكرم والإحسان والشهامة، والتى هى إجابات عن سؤال «ما هى سمات الطابع التى علينا أن نتحلّى بها إن قدِّر لنا أن نستطيع أن نكون من ذلك الطراز من الناس الذى يجب أن ننتمى إليه؟» وأقرب ما يمكن أن يقال إن سارتر بلغه من إجابةٍ على هذا السؤال هو: «الأصالة»، أى الحرية التى هى - فى جذرورها - التحرُّر من المخادعة (يُنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب، وBN ص 70: هامش 2). لكن هذا يبدو كأنه يدعو إلى تساؤلاتٍ من قبيل «لماذا ينبغى على المرء أن يكون أصيلا؟» و«ماذا إن كنا نفتقد المخادعة؟». وسارتر يجيب قائلا: ليس لى أن أحكم عليه [خادع نفسِه ك.م.] أخلاقيا، لكننى أعرِّف خداعه لنفسه بأنه خطأ... إنه تمويهٌ لحرية الأنسان الكاملة... إنه كذلك خداعٌ للنفس إن اخترت أن أصرِّح بأن قِيَمًا مُعيَّنة هى مُلزمةٌ لى. أنا فى تناقضٍ مع نفسى إن أردت [لنفسى] هذه القيم وقلت فى الوقت ذاته إنها تفرض نفسها علىّ.» (EH ص 51).

عبارة سارتر التى نصها « أنا فى تناقضٍ مع نفسى»، تُقرأ عادةَ على أنها «ارتكبتُ تناقضًا مع النفس»؛ كما لو كان سقوط المرء فى المخادعة هو أن يكون غير مترابطٍ منطقيا (Bell 1989 ص 57، ويُنظر Detmer 1988 ص 199). لكن هذه القراءة الـمُتقعِّرة لا تنسجم مع رؤى سارتر الـمُطوَّرة للمخادعة، فى مؤلَّفه «الوجود والعدم»؛ بما أن معتقدات المخادعة لا تتطلَّب كونها مُفصّلةً وافتراضية. يُستحسن أن تُقرأ دعوى سارتر على أن مضمونها هو أن المخادعةَ تناقضٌ **مُعاش** (يُنظر مفهوم «التضارب العملى» عند توماس فلين: فى Flynn 1984 ص 37): أسير المخادعة يختار قِيَمَه هو دون إنعام الفكر، ولكنه **يعيش حياته كأنه** لم يخترها؛ أى كأنها صفات للعالمَ المستقل عنه. وعلى العكس فإن كون المرء أصيلا، هو - بهذا المعنى - أن يعيش بلا تضارب.

لكن هل يبرر هذا الدعوى بأننى **يجب** أن أكون أصيلا؟ قد يبدو أنه فى هذا المقام، تبرز مشكلتان تطرح كلٌّ منهما سؤالا: أوّلا ألا يفترض سارتر سَلَفًا أن تناقضًا مُعاشًا هو سيئ موضوعيا؟ بما يتناقض مع رأيه هو نفسه أن لا شىء له قيمة موضوعية أو جوهرية

(يُنظر Anderson 1979 ص 48،و Bell 1989 ص 51)؟ أنا لا أجد هذا مُقلقاً: فلا شك أن هناك شيئا هو إشكاليٌّ وجوديًا بشأن التناقضات الـمُعاشة(1). وثانيا هل هذه «اليَنبَغِيَّة» حقا «ينبغيةٌ» **اخلاقية**؟ ليس واضحا على الإطلاق ما يترتب على الإجابة على هذا السؤال، أو على أساس نستطيع أن نتخذ بهذا الشأن قرارنا. يكفينى أنا [كاثرين موريس] أن أقول إن الأصالة هى فضيلة، وأترك الأمر عند هذا الحد(2).

الحرية: القيمة الوجودية

فيما يبدو أن سارتر يعرض الحرية باعتبارها القيمة القصوى التى يجب أن ننشدها: «أعلن أن الحرّية لا يمكن أن تكون لها أىّ غاية أخرى - أو أىّ هدفٍ آخر - سواها هى نفسها.» (BN ص 51). التحليل النفسى الوجودى، يكشف للفاعل الأخلاقى الفردى «أنه **الكائن الذى به توجَدُ القيم**. وهذا بتمكينه من إقرار مشروعه الأساسى الخاص، وبإعطائه فرصةً لاختيار نفسه بأصالة. وإنما هو عندئذ ما سيكون من غدوٌ حريته واعيةً بنفسها، وكشفها نفسها فى القلق كمصدر وحيدٍ للقيمة.» الشخص الأصيل «سيعتدُّ بالحرية **نفسها** التى هى قيمة، كأساس لكل قيمة.» (BN ص 627. والتشديد على كلمة نفسها، من قِبَلى أنا [كاثرين موريس]).

لقد جرت محاولاتٌ عديدة لفهم التفكير الذى سيمضى بنا من كون الحرية هى **مصدر** القيمة، إلى الدعوى بأن الحرية هى نفسها قيمة (بل وأقصى قيمة). لكن هذا فى رأيى ليس سديدًا. إن كان لنا أن نفهم دعوى سارتر فى هذا المقام، فيبدو من الأفضل أن نبدأ بالتناقض الواضح الذى يبرزه سارتر بين غاية الشخص الأصيل التى هى الحرية، وغاية الشخص غير الأصيل التى هى «مسخ نفس ما له من «الذاته» ليكون «فى ذاته لذاته» To metamorphose its own For-itself into an In-itself for-itself (BN ص 615، ويُنظر BN ص 626). وكما يعبِّر هو نفسه على نحوٍ لا يُنسَى: **أن يصير** [المخادع] هو الإلـه (على سبيل المثال فى BN ص 576). الشخص الذى فى وضع المخادعة، لديه ذلك الهدف المستحيل الذى هو أن يصير كاملا وقائما بذاته Self-standing، ولكن فى الوقت نفسه واعيًا: هذا وحده سيخفِّف من جَزَعِه. إلا أن وصف هدف المُخادعة بأنه الغدوُّ إلـهًا، ليس تعيينا لِقيمةٍ بعينها بل الردّ إلى الشكل العام لجميع ما فى المُخادعة من خيارات: إنها تبخس الحرية قيمتها. وبنفس المنهج فى التفكير، فليس معنى القول

إن الشخص الأصيل «يعتدُّ بالحرية كقيمة» أنه يختار قيمةً بعينها، بل الإشارة إلى الشكل العام لجميع الخيارات الأصيلة (تُنظر [محاضرة سارتر «الوجودية فكرٌ إنساني»، والوارد ذكرها في ثبت المصادر في نهاية الكتاب برمز] EH ص 51-53): كَوْن المرء أصيلا هو إقراره بالحرية لا تحاشيه إياها... هو معرفة قيمة الحرية لا بخسها قيمتها.

وإذن فليس ثمّة ما يمكن إبرازه من تمييز بين كون المرء أصيلا ومعرفته قيمة الحرية(3): القول إننا ينبغي أن نكون «أصلاء» والقول إننا «ينبغي» أن نعرف قيمة الحرية، لا يختلفان بل هما قولٌ واحد. من باب السفسطة التساؤل عمّا إن كانت «الينبغية» «ينبغية» **أخلاقية**: قد يصح القول عن الحرية إنها قيمة **وجودية**(4).

لكن من باب التكرار: الحرية ليست قيمة **بعينها**. وهذا يعني أن مخاوفنا بشأن الذاتية الجذرية، لم تخط بعد بشيء من التهدئة. ما نريد معرفته حقا هو: هل هناك أيُّ **حدود** للقيم التي يمكن أن يختارها المرء عن أصالة؟

تقلُّب الأهواء Capriciousness والإباحة License؟

يعبّر توماس أندرسن بإحكام عن المقصود [بمقولات سارتر]، قائلا إنه «طالما قبل أي من الأفراد – ذكرا كان أو أنثى – حريته (أو حريتها) ففي استطاعته (أو في استطاعتها) فعل أي شيء والبقاء بعد أصيلا... في الحق أن سارتر ينافح عن تقلب الأهواء وعن الإباحة.» (Anderson 1993 ص 64).

على أنه جديرٌ بالملاحظة أن الطالب الذي تشكّل قصته حجر الزاوية في [محاضرة سارتر «الوجودية فكرٌ إنساني»، والوارد ذكرها في ثبت المصادر في نهاية الكتاب برمز] EH، هو مواجَه بما يمكن أن يُعدَّه **اي شخص** محنةً أخلاقية أصيلة تستتبع – في ما يمكن أن يُعدَّه **اي شخص** قِيَمًا – تنازعًا بين بعض القيم وبعضها الآخر: مثَلا الحب البنوي الشديد من ناحية والوطنية من ناحية أخرى. وأيًّا ما كان ما انتهى به الأمر أن يفعله، فما كان أيٌّ منا سيقول إنه قام بما كان بديهيا اختيارا سيئًا، أي غير أخلاقي، حتى إن اعتقدنا أن تصرُّفنا لَكان مختلفا أن كنّا في محله. القضية هي: هل ارتكب سارتر غِشًّا في المثل الذي ضربه؟ هل اكتفى بالسماح لنفسه بفعلٍ لا يبيحه له إطار عمله الفلسفي، وهو الإتيان بعِبرةٍ جاهزة؟ (Manser 1966 ص 164، و Detmer 1988 ص 213). باختصار لماذا لم يكن ممكنا أن يفكر الطالب في إمكانية تعذيب أمه، كبديل؟ على حد تعبير ديفيد

دتمر فإن «مُعذِّبًا يقول بصراحةٍ «إننى بحريتى قد اخترت أن أختطفك وأُعذِّبك، وأنا أتحمل المسئولية عن اختيارى كاملةً»، هو فيما يبدو فوق مستوى النقد.» (Detmer 1988 ص 163)(5).

الرد على هذه التهمة يُحتمل التوصُّل إليه - إن أمكن هذا على الإطلاق - فى دعويين مدهشتين كانتا موضوع كثيرٍ من السجال بين شُرّاح سارتر بعضهم والبعض: الأولى هى «أنه [أى الإنسان ك.م.] عندما يختار لنفسه فإنه يختار لجميع الناس.» (EH ص 29). والثانية هى: إن كنت أنا أصيلا، فـ«ليس فى قدرتى الوصاية على حرية الآخرين.»(EH 52).

أولا: «باختيار الإنسان لنفسه فإنه يختار لجميع الناس» قولٌ كثيرا ما نُظر إليه على أنه سقوطٌ لا مبرر له فى «الكانْتية»... تعضيدٌ لأمر إيمانويل كانْت الباتّ: «لا تتصرّف إلا بناءً على ذلك المبدأ الأساسى الذى تريد فى ذات الوقت أن يكون قانونًا كُلِّيًا!». إيمانويل كانْت - ذلك الحُجّة فى الأخلاق النظرية - اعتبر أمره الباتّ ذاك إملاءً من العقل الخالص، واعتدّ به كمبرر لطائفة من الواجبات الأخلاقية: ما منها يحرِّم الكذب أو السرقة... إلخ. ولا شك أن كانْت لَكان سيشمل الامتناع عن التعذيب، ضمن واجباتنا الأخلاقية. لكنه لسيكون خارقًا للعادة حقًّا أن يعتمد سارتر طائفة من الواجبات الأخلاقية القابلة للتعميم، إن كانَت تضرب بجذورها فى العقل الخالص. ما يستهدفه سارتر هو بالأحرى أن من **يختار نفسه** يخلق «صورةً لإنسانٍ على النحو الذى يعتقد هو أن الإنسان ينبغى أن يكون.» (EH ص 29). مِن ثَمَّ فإن الفاعل الأخلاقى على حد تعبير توماس فلين، «ليس مشرِّعا للوائح كُلِّيَة، بقدر ما هو مُجسِّدٌ لنموذجٍ أخلاقى مثالى.» (Flynn 1984). سارتر يوضح مزيدًا: «الاختيار بين هذا وذاك، هوَ فى الوقت ذاته تأكيد قيمة ذلك الذى اختير.» بعبارة أخرى إن الاختيار هو التقييم، وتقييم شىءٍ ما هو إدراكه كذى قيمة أينما كان وأيًا ما كان. وليس هذا إلا معيارًا **للترابط المنطقى**: إذا أنا اخترت أن أكون مُتَنَمِّرًا أو مُعذِّبًا، فلا أكون مُتسِّقًا مع نفسى إن بخست قيمة نذالة آخر أو قسوته... لا أستطيع إنكار صورة الرجل الذى خلقته أنا نفسى فى نفسى.» (ص 29). بالطبع إن كثيرا من الناس، بالضبط **يعيشون** انتهاكات للاتّساق مع الذات من هذا القبيل ([على سبيل المثال] «الإناء ينعت الإبريق بأنه أسود!!»): هذا مظهرٌ آخر للمخادعة.

لكن علينا أن نعيش بلا اتّساقٍ مع أنفسنا. وإذن يكون السؤال عمّا إذا كنت أستطيع أن أكون أصيلا فى اختيارى نفسى كمُتَنَمِّرٍ أو مُعذِّب؟ وسارتر يُعبِّر عن الفكرة على نحو مُضلِّلٍ بعض الشيء: «كل إنسان عليه أن يقول: هل أنا حقًّا إنسانٌ له الحق فى التصرُّف بحيث تضبط الإنسانية نفسها على ما أفعله؟» (EH ص 32). ليس لـ«الحقوق» أىّ صلة بالأمر! القضية هى: هل لى أن أختار باتّساقٍ مع نفسى، أن يتكوَّن البشر من مُتَنَمِّرين أو مُعذِّبين؟ هذا السؤال ينبغى على الأقل أن يستوقف المرء! لا شك أن سارتر يريد لنا أن نستشعر بجزءٍ ما يفرضه هذا السؤال علينا من مسئولية كاملة وعميقة (EH 30). غير أنه ليس واضحًا بعد أننا لا نستطيع بنفس هذا الاتّساق اختيارَ أنفسنا.

ثانيا: يقول لنا سارتر إن من هو أصيلٌ «ليس فى قدرته الوصاية على حرية الآخرين.» لماذا؟(6). علينا أن نذكِّر أنفسنا أن المرء يمكن أن يكون فى وضع المُخادعة بشأن الآخرين مثلما بشأن نفسه. دوائر «العلاقات الملموسة بالآخرين، تلك الدوائر التى تبدو مستعصية على الإفلات منها: «الحب واللغة والمازوكية [التلذُّذ بالخضوع للتعذيب]» وكذلك «اللامبالاة والرغبة والكراهية والسادية [التلذُّذ بتعذيب الغير] (يُراجع الفصل السابع من هذا الكتاب)... هذه كلُّها من علاقات المخادعة. بالإضافة فإن تحليلات سارتر لمعاداة السامية وللعنصرية، تُعَرِّف جذور هذه التحيُّزات بأنها المخادعة. إن لم يكن ممكنا أن يوجد مازوكى أو سادى أصيل، فإنه يبدو غير مُحتمَلٍ على الإطلاق إمكان وجود «مُعذِّبٌ أصيل».

إن كانت مشاغلنا بشأن ذاتية كتابات سارتر الأخلاقية المبكرة، هى تلك التى عيَّنّاها، إذن فمن المعقول أن يملك ما يكفيه لتبديدها. وبالرغم فإن أخلاقيات الأصالة قد تظل - نوعًا ما - غير مُرْضية، لأسبابٍ **إنسانية** بأكثر منها فلسفية: ليست هى **خاطئة**، وإنّما - نوعا ما - على هامش انشغالات الغالبية العظمى من البشر فى العالم... «الملعونين فى الأرض» (بتعبير فرانز فانون)... أولئك البشر الملعونين جِدًّا وشديدى الفقر والمقهورين جِدًّا، الذين صارَع سارتر فى سبيل قضاياهم بأيّما شدة، طيلة ماضيه الطويل كناشطٍ سياسى.

... وما بعد

تُفضِّل سيمون دى بوفوار عدم الرضا ذاك ببلاغةٍ أخّاذة: كَتَبَت هى - بعد سنين - عن

مُؤلِّفها هى «أخلاق الالتباس» The Ethics of Ambiguity [وهذا هو العنوان الذى اختاره برنارد فرتشمان لترجمته إلى الإنجليزية لهذا الكتاب، والصادر بالطبع بالفرنسية أصلا فى سنة 1948 بعنوان Pour une morale de l'ambiguïté، والذى يعنى بالأحرى «صوب أخلاقٍ للالتباس»]، قائلةً: «من بين كُلّ كتبى، هو ذاك الذى يُضنينى اليوم على أشدِّ وجه.» (FC ص 67). وأظنُّ أن حكمها عليه، لا بد أن يسرى كذلك كحكم على الفكر الأخلاقى فى نص [محاضرة سارتر «الوجودية فكرٌ إنسانى»، والوارد ذكرهاً فى ثبت المصادر فى نهاية الكتاب برمز] EH، وهو نصٌ كان - إلى حدٍّ كبير - مُقاربًا زمنيًا فى صدوره لكتابها المشار إليه. كانت بوفوار قد كتبت كتابها ذاك كيانٍ فى سجال، تمامًا - أو تكاد- مثلما كانت [محاضرة سارتر «الوجودية فكرٌ إنسانى»، والوارد ذكرها فى ثبت المصادر فى نهاية الكتاب برمز] EH قد كُتِبَت، وفى نفس الإطار الفلسفى. وقد كَتَبَت سيمون دى بوفوار نصّها ذاك لتدافع عن الوجودية ضد ما وجِّهه لها معاصروها من اتهامات بالعَدَميَّة وبالتشاؤم وبالطيش وبالإباحيّة. وقد ظلّت بوفوار على اتّفاقٍ مع ما دفعت به فى ذلك الكتاب من حجج، ومع الرؤية التعميمية لالتباس الواقع الإنسانى، عندما كتبت فى سنة 1963 [كتابها «بحكم الأمر الواقع» La Force des Choses، والذى صدرت ترجمته إلى الإنجليزية بعنوان Force of Circumstance، ومِن ثَمَّ يرد فى ثبت المصادر فى نهاية الكتاب برمز] FC. لكنها تقول: لقد أجهدت نفسى كثيرا [فى كتاب «أخلاق الالتباس»] لكى أعرض بلا صواب حلا أجْوَف بمثلما المبادئ الأساسية عند إيمانويل كانْت.» (FC ص 67): «لماذا سلكت هذا الطريق المُتعَرِّج عبر قِيَم أخرى غير الاحتياج، لكى أبرِّر الأهمية الأساسية التى نسبتُها إلى الاحتياج نفسه؟ لماذا كتبت **الحرية الملموسة** بدلا من **الخبز**، وأفردْتُ [عن خطأ] للبحث عن معنى للحياة مستوى أرفعَ من الذى لإرادة الحياة ؟... مثل سارتر، لم أكن قد تحرَّرتُ بما يكفى من إيديولوجيات طبقتى... الآن أنا أعرف كيف أبحث عن الأسباب فى كون امتناع المرء عن لطم آخر على وجهه، هو ارتضاء لطم ذلك الوجه.» The reasons why one should not stamp on a man's face is to accept stamping on it. (FC 68).

لقد أدّى الأمر بمفهوم الاحتياج هذا إلى أن يبدو لسارتر كذلك «فى صميم جذور الأخلاق.»(7)، بل بلغ الأمر بسارتر إقرارَه بأن «الجوع مرحلةٌ شرِّيرة»(8). فى رصد

سارتر أن «الثرى مُتحرِّرٌ من احتياجاته... لن يكون هو أبدا محتاجا من جديد (إن لـ شهيّة).» (NE ص 61. وتُنظر ص 547). ربما كان سارتر يكشف عن انتباهٍ إلى أنه هو الآخر كَثَرِىٌّ (نسبيًّا)، لم يكن عندما كتب [محاضرته «الوجودية فكرٌ إنسانى»، والوارد ذكرها فى ثبت المصادر فى نهاية الكتاب برمز] EH، قد «تحرَّر بما يكفى من إيديولوجيات طبقته.»

وذات الوقت وُجدت نقلاتٌ أخرى فى تفكير سارتر الفلسفى. كتبت بوفوار قائلة إنه عندما صدر «الوجود والعدم»، «كان سارتر يعتقد أن أى موقف يمكن أن يتم تجاوزه بالجهد الذاتى [وفيما بعد أقَرَّ بأنّ ك.م.]... الظروف يمكن أحيانا أن تسرق منا تَجاوُزَنا: فى هذه الحالة فما من خلاصٍ فرديٍّ ممكن، وحده النضال الجماعى [هو الممكن].» (FC ص 242): التصدى للعنصرية ولمعاداة السامية وللاستعمار والعبودية وغير ذلك من الأسباب الرئيسية للشر فى العالم، ما أمكن أن يتحقّق بأيدى أفراد قائمين بالتحليل النفسى والوجودى ومجتازى التحولات الحاسمة والصائرين أُصلاء. أفكار سارتر الأخلاقية المبكرة كانت أفكارا أخلاقية للأثرياء: ثُمّ وجب أن يكون الهدف - من خلال «النضال الجماعى» - جعْل الفقراء والمقهورين بدورهم «يتحررون من احتياجاتهم»، وتمكينهم من امتلاك رفاهية التماس «الخلاص الفردى» عبر الجهاد من أجل الأصالة (يُنظر Detmer 1988 ص 214).

البعض سينظر إلى هذه التغيُّرات فى فهم سارتر لأسس الأخلاق، كانقطاعات شديدة، وغيرهم - وأنا [كاثرين موريس] من بينهم - على أنها بالأحرى تطوُّراتٌ أو إمارات نضج. فى أىٍّ من الحالين علينا أن نُعجَب باستعداد سارتر لـ«التفكير ضد نفسه» (يُنظر FC ص 261)... لمعالجة تحيُّزات مترسبة فى نفس تفكيره هو المبكر. هذا ما أريدُ أن أحثّ عليه.

إن المشهد البديع للواقع الإنسانى الذى صُوِّر فى «الوجود والعدم»، ليس تاما ولا كاملا. لقد بيّنّا كمجرد مثالٍ أن وصف سارتر للبدن الـمُعاش - وإن كان من الأصل مُتشابكًا بغزارة - يَغْفَل عن بعض التعقيدات التى فى التفاعل بين «البدن كموضوع» و«البدن كذات». كما أن تحليلا كاملا لمفهوم **الاحتياج**... ذلك المفهوم الذى لم يتم إبرازه إلا مؤخرا، يتطلب مزيدا من الإثراء لمفهوم سارتر للبدن، على نحوِ ما نجح فيه

بحق تحليل سيمون دى بوفوار لأبدان النساء فى [مُؤلّفها Le Deuxième Sexe الذى تُرجِم إلى الإنجليزية بعنوان The Second Sex، ومِن ثَمَّ يرد فى ثبت المصادر فى نهاية الكتاب برمز] SS(يُنظر على سبيل المثال Kruks 1998). كذلك كانت تحليلات سارتر للحضارة وللقهر فى القِسْم الذى وضعه عن «الحرية والموقف»... كانت ابتدائية، وإن كان عمله اللاحق قد خطا بضع خطوات صوب علاج تلك المآخذ. وإهمال سارتر للأطفال والحيوانات يُنشئ صعوبات، على الأقل أمام تمييزه بين «الوجود فى ذاته» و«الوجود لذاته». بالرغم من كل هذا، فإن الصورة تظل مُلزِمة ومُحرِّرة فى آن! الفلاسفة يواصلون «التفكير ضد سارتر». وكذلك يجب أن نفعل جميعا، لأن القيام بهذا هو التفكير مع سارتر.

الهوامش:

1 - فى رأى توماس فلين أن الشخص يكون ممارسا للمخادعة حين يختار اللاحرية. وأن هذا مُقارب للإقرار بـ«أنني لست موجودًا» (Flynn 1984 ص 38). هذا - على ما فيه من ألمعية - يبدو لى أنه لا يزال مُغاليا فى النزعة الفكرية [بمعنى «الـمُتقَعِّرة» على نحو ما آثرنا فى متن الفصل أن نقابل كلمة Intellectualist]. واردٌ كونُ القول الذى نصه «أنا أختار اللاحرية» مقاربا للإقرار بـ«أننى لست موجودًا»، لكن الذى يكون ممارسا للمخادعة لا يقول هذا: إنه يعيشه.

2 - إذا كان الشافى من المخادعة هو العلاج السارترى، فقد لا نكون على أى حال مرتضين اعتبار المخادعة رذيلة أخلاقية.

3 - كذلك فإن فى هذا ما يكفى للرد على الاعتراض القائل بأنه «بما أن سارتر يقول إن جميع البشر أحرار... فما من معنى فى نصحهم بأن يجعلوا من الحرية هدفهم الأخلاقى.» (Anderson 1993 ص 64). ولنقارن بين هذا الرَّدّ ورَدّ فرانسيس جانسون، كما يلخصه روبرت ستون: إن الاعتراض قد «تغافل عن تمييز سارتر بين حرية «طبيعية» أو غير متأمّلة واضحة فى اغتراباتنا، و»حرية حسبما يجرى تقييمها» A freedom as valued؛ وحيث تكون الحرية مُستردّة ومُمارَسة باعتبارها الهدف المحدد لمسلك أخلاقى متأمِّل.» (Jeanson 1980 ص 12 من مقدمة مترجم الكتاب [إلى الإنجليزية] أو xiii).

4 - هذه المفاهيم الثلاثة - الأصالة والحرية والتواصل (وإن فُهِم الأخير عادة على أنه التواصل المنطقى - قد ذكرها كلّها شرّاحُ سارتر، باعتبارها القيمة القصوى لديه. ما نراه هناَ هو أن بين بعضها والبعض علاقات داخلية ومساندات متبادلة، وليس لأىٍّ منها أولوية على أىٍّ من الاثنين الآخرين. هذا يساعد على فهم الخلاف - بين الشرّاح - حول ذلك منها الذى له الأولوية، من بين المفاهيم الثلاثة.

5 - ينسِب ديفيد دتمر (ص 239: هامش 76) هذا المثل إلى [الفيلسوف التشيكى] إرازيم كوهاك.

6 - يقترح برى أندرسون تفسير عبارة سارتر: «إذ يختار [الإنسان ك.م.] لنفسه فإنما يختار لكل البشر»، بأن هذا يستتبع أنه «إذاَ اخترتُ الحرية باعتبارها القيمة القصوى... فأنا بالفعل أؤكد الحرية باعتبارها القيمة القصوى - أو الخير - للبشر جميعا.» (Anderson 1979 ص 79). ما أنا بقادر على تقييم حريتى، دون تقييم حرية الآخرين. ومتى جرى فهمُ هذا على هذا النحو، فإن أولى الدعويين تعنى الأخرى فى الواقع. بيد أن هذا الحل العبقرى يبدو أنه ينظر إلى الحرية باعتبارها قيمة مثل أى قيمة أخرى، رغم أنها القيمة العليا.

7 - فى محاضرة ألقيت بالعاصمة الإيطالية روما سنة 1964، حسبما ورد من مقتطف فى Anderson 1993 ص 120.

8 - حسبما ورد من من مقتطف فى Bell 1989 ص 177. بل وربما قد يقر سارتر فى النهاية بكون بعض الأشياء «خيّرة، فقط لا غير»! تُنظر ملاحظة هيزل بارنز أنه «إذا دفع المرء - على نحو تجريدى خالص - بأن الأمانة والتواصل ومشاعر البهجة وإحساس المرء بكونه سعيدا بحياته، ليست خَيْراتٍ يجب بداهةً على الإنسان أن ينشدها؛ فإننى أقر - على نحو تجريدى - بأنه لا يوجد برهان خارجى - وموضوعى - على كونها كذلك.» (Barnes ص 24). وبالرغم فإن المرء يود أن يقول دون حاجة إلى برهان، إن تلك أشياءٌ خيِّرة!

مصادر الكتاب

(مسبوقةً بالرموز التى وردت بها فى سطور فصول الكتاب - بمثلما فى هوامش الفصول - اختصارا لعنوان المصدر):

أولا : المصادر المسبوقة فى الكتاب برموز مكونة من حروف (وأحيانا من حرف واحد) :

أ- أعمال لسارتر:

AS (اختصارا لـ *Anti-Semite and Jew*):

ترجمة G. J. Becker (الصادرة سنة 1948 فى نيويورك. نشر Schocken) لمؤلف سارتر Réflexions sur la question juive الصادر فى فرنسا سنة 1946. نشر Paul Morihien).

BN (اختصارا لـ *Being and Nothingness*):

ترجمة H. E. Barnes (الصادرة 1986 فى لندن. نشر Routledge) لمؤلف سارتر L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique الصادر فى فرنسا سنة 1943. نشر Gallimard.

BO (اختصارا لـ *Black Orpheus*):

فصل من مؤلف جماعى بعنوان Race أشرف على تحريره R. Bernasconi، وصدر سنة 2001 فى أكسفورد. نشر Blackwell ، وهو ترجمة لأحد فصول المجلد الثالث من سلسلة مؤلفات سارتر التى بعنوان Situations («مواقف»)، والصادر سنة 1949 فى فرنسا. نشر Gallimard. والفصلُ نفسُه إعادة نشرٍ للمقدمة التى كتبها سارتر بعنوان Orphée noir، لعمل ليوبولد سيدار سنجور فى تجميع أشعار جديدة بالفرنسية لشعراء من الزنوج ومن أهالى ملقة، ذلك العمل الصادر سنة 1948 فى فرنسا بعنوان Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malagache de langue française. نشر Presses Universitaires de France.

CDR (اختصارا لـ *Critique of Dialectical Reason*):

ترجمة A. Sheridan-Smith (الصادرة سنة 1976 فى لندن. نشر NLB [J. Rée محررا]) لمؤلَّف سارتر Critique de la raison dialectique الصادر فى فرنسا سنة 1960. نشر Gallimard.

CF (اختصارا لـ *Cartesian freedom*):

ترجمة A. Michaelson (ضمن مؤلَّفٍ صادر سنة 1962 فى نيويورك - بعنوان Literary and Philosophical Essays - نشر Collier Books) لفصلٍ كَتَبَه سارتر بعنوان La liberté cartésienne وضَمَّنَه المجلدَ الأوّل من سلسلة مؤلفاته التى بعنوان Situations، والصادر فى فرنسا سنة 1947. نشر Gallimard. (والمؤلَّف الصادر فى نيويورك يضم ترجمةَ نفْس المترجم لسائر فصول المجلد الأول وجميع فصول المجلد الثالث من نفس السلسلة، والصادر فى فرنسا سنة 1949. نشر Gallimard أيضا).

EH (اختصارا لـ *Existentialism and Humanism*):

ترجمة P. Mairet (الصادرة فى لندن سنة 1948. نشر Methuen) لمؤلف سارتر L'Existantialisme est un humanisme الصادر فى فرنسا سنة 1946. نشر Nagel.

HN (اختصارا لـ *Hope now: The 1980 Interviews*):

ترجمة A. van den Hoven (الصادرة سنة 1996 فى شيكاغو ولندن. نشر University of Chicago Press) للمؤلف المنسوب إلى كل من سارتر وبنى ليفى [مجرى الحوارات الواردة فى الكتاب، مع سارتر]، بعنوان L'Espoir maintenant: les entretiens de 1980, présentés et suivis du Mot de la fin par Benny Lévy. الصادر سنة 1991 فى فرنسا. نشر Verdier.

I (اختصارا لـ *Imagination*):

ترجمة F. Williams (الصادرة سنة 1972 فى آن آربر بولاية متشيجان الأمريكية. نشر University of Michigan Press) لمؤلف سارتر L'Imagination الصادر سنة 1936 فى فرنسا. نشر Librairie Félix Alcan.

IFI (اختصارا لـ *Intentionality: a fundamental idea of Husserl's' phenomenology'*)؛

بحث لسارتر صدر سنة 1970. نشر . Journal of the British Society for Phenomenology 1/2 (1970): 4-5

N (اختصارا لـ *Nausea*)؛

ترجمة L. Alexander (الصادرة سنة 1938 فى نورفولك بولاية كونتيكت الأمريكية. نشر New Directions، فى سلسلة New Classics Series) لرواية سارتر La Nausée الصادرة سنة 1938 (نفسها!) فى فرنسا. نشر Gallimard.

NE (اختصارا لـ *Notebooks for an Ethics*)؛

ترجمة D. Pellauer (الصادرة سنة 1992 فى مجلد بشيكاغو ولندن. نشر University of Chicago Press) لمؤلف سارتر Cahiers pour une morale الذى لم يصدر فى فرنسا فى حياة كاتبه بل لاحقا، فى سنة 1983. نشر Gallimard.

Psyl (اختصارا لـ *The Psychology of the Imagination*)؛

ترجمة (لا تذكر المؤلفة اسم واضعها - أو واضعيها - صادرة سنة 1965 فى نيويورك. نشر Citadel Press) لمؤلف سارتر L'imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination الصادر سنة 1940 فى فرنسا. نشر Gallimard. هذا وتفيد مراجع أخرى صدور ترجمات لاحقة لنفس العمل إلى الإنجليزية، أقربها عهدا هى تلك التى أذنت بها آرليت الكايم، ابنة سارتر المتبناة. وهى الترجمة التى وضعها Jonathan Weber وصدرت سنة 2004 فى لندن. نشر Routledge. على أن المؤلفة (كاثرين موريس) تكتفى هنا بالرجوع إلى الترجمة هذه، التى ذكرتها فى ثبت مراجعها دون إشارة إلى اسم واضعها!

S (اختصارا لـ *Situations*)؛

ترجمة B. Eisler (الصادرة سنة 1966 فى مدينة جرينويتش بولاية كونتكت الأمريكية. نشر Fawcett Crest) للمجلد الرابع من سلسلة مؤلفات سارتر التى بعنوان Situations، والصادر فى فرنسا سنة 1964. نشر Gallimard.

SC (اختصارا لـ *Sartre on Cuba*):

ترجمة (صادرة سنة 1961 فى نيويورك. نشر Ballantine Books) لمجموعة نصوص لسارتر، موضوعها الثورة الكوبية. ولا تذكر المؤلفة اسم واضع - أو واضعى - الترجمة، ولا السنة التى جرى فيها إصدار الأصل الفرنسى. وهذا على غير ما درجت عليه فيما يخص سائر أعمال سارتر التى رجعت إليها، مما يسر إلى حد كبير إمكانية التحقق من تفاصيل إصدارات الأصول الأولى. لكن فى حالة هذا المرجع بالتحديد، يغلب على الظن أنه تجميع تم - من جانب الناشر الأمريكى وحده - لمجموعة نصوص لسارتر لم يتم فى وقت سابق تجميعها فى مجلد، وهى تلك النصوص التى ذكرها Michel Contat و Michel Rybalka فى مؤلفهما Les écrits de Sartre الصادر عن دار النشر الفرنسية Gallimard سنة 1970، ص 344 - 352 (ومن بينها نصوص صدرت باللغة الإسبانية أثناء زيارة سارتر لكوبا بين الثانى والعشرين من فبراير والعشرين من مارس سنة 1960، شأن مقال وحوار مع سارتر وسيمون دى بوفوار، لـ Lisandro Otero: نشرا بصحيفة Revolución الكوبية، فى السابع والعشرين من فبراير سنة 1960، و Interview de Sartre sur Cuba، وهو حوار مع سارتر عن كوبا: أجرى فى الحادى عشر من مارس سنة 1960، وبثته وكالة الأنباء الكوبية Prensa Latina (ويذكر المؤلفان اضطلاعهما على نسخة من الحوار مكتوبة باللغة الإسبانية على الآلة الكاتبة، ومحفوظة بأرشيف مجلة L'Express الفرنسية). وهذان المؤلفان يختتمان بيانهما بهذا الصدد، بالإشارة إلى سلسلة المقالات التى نشرها سارتر - بعد عودته من كوبا - بالصحيفة الفرنسية الواسعة الانتشار France-Soir بدءا من الثامن والعشرين من يونيو وحتى الخامس عشر من يوليو سنة 1960، وكانت بعنوان Ouragan sur le sucre [«عاصفة فوق السكر»]، تلك المقالات التى ذكرت سيمون دى بوفوار (فى مؤلفها La force de choses الصادر عن دار النشر الفرنسية Gallimard سنة 1963: ص 523) أن سارتر كان يعتزم تجميعها فى كتاب تفوق مواده تلك التى نشرت بالصحيفة، وأن كلود لانزمان عاونه فى تحديد أعداد الصحيفة الواجب اقتطاف المقالات منها [يرجع بنفس الشأن، إلى مقالنا «ثوار ومفكرون» فى عدد مارس سنة 2009 من مجلة «الهلال» القاهرية. أ.ع.ب.].

SG (اختصارا لـ Saint Genet: Actor and Martyr)؛

ترجمة B. Frechtman (الصادرة سنة 1964 في نيويورك. نشر Mentor، في سلسلة New American Library) لمؤلف سارتر Saint Genet, comédien et martyr الصادر سنة 1952 في فرنسا [مشكلا المجلد الأول من الأعمال الكاملة لجان جينيه، أى كنوع من مقدمة مستقلة، رغم أن عدد صفحاته يقارب الستمائة (578 تحديدا)!!]. نشر Gallimard.

STE (اختصارا لـ *Sketch for a Theory of the Emotions*)؛

ترجمة P. Mairet (الصادرة سنة 1962 في لندن. نشر Methuen) لمؤلف سارتر Esquisse d'une théorie des émotions الصادر سنة 1939 في فرنسا. نشر Hermann، في سلسلة Actualités scientifiques et industrielles بإشراف الفيلسوف Jean Cavaillès.

TE (اختصارا لـ *The Transcendence of the Ego*)؛

ترجمة F. Williams و R. Kirkpatrick (الصادرة سنة 1957 في نيويورك. نشر Noonday/Farrar, Strauss & Giroux) لبحث سارتر La Transcendence de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique المنشور في فرنسا - أولا - في العدد السادس (سنتى 1936 - 1937) من دورية Recherecheṣ philosophiques: ص 85 - 123. وفي فرنسا تم إصدار نص سارتر هذا ، في سنة 1965 [أى لاحقا حتى على صدور الترجمة الإنجليزية!] نشر Vrin، في سلسلة Librairie philosophique.

W (اختصارا لـ *Words*)؛

ترجمة I. Clephane (الصادرة سنة 1967 في مدينة هارموندزسورث بمقاطعة ميدلسكس بالمملكة المتحدة، نشر Penguin) لمؤلف سارتر Les mots الصادر سنة 1964 في فرنسا. نشر Gallimard.

WD (اختصارا لـ *The War Diaries*)؛

ترجمة Q. Hoare (الصادرة سنة 1984 في نيويورك. نشر Pantheon Books) لمؤلف سارتر Carnets de la drôle de guerre الذى لم يصدر في فرنسا في حياة كاتبه بل لاحقا، في سنة 1983. نشر Gallimard.

ب- أعمال لآخرين:

سيمون دى بوفوار

AFS (اختصارا لـ *Adieux: A Farewell to Sartre*):

ترجمة P. O'Brian (الصادرة سنة 1984 فى نيو يورك نشر Pantheon Books) لمؤلف سيمون دى بوفوار La Cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre. Août-Septembre 1974 الصادر سنة 1981 فى فرنسا. نشر Gallimard).

EA (اختصارا لـ *The Ethics of Ambiguity*):

ترجمة B. Frechtman (الصادرة سنة 1964 فى نيويورك. نشر Citadel Press) لمؤلف سيمون دى بوفوار Pour une morale de l'ambiguïté الصادر سنة 1948 فى فرنسا. نشر Gallimard.

FC (اختصارا لـ *Force of Circumstance*):

ترجمة R Howard (الصادرة سنة 1985 فى مدينة هارموندزورث بمقاطعة ميدلسكس بالمملكة المتحدة. نشر Penguin) لمؤلف سيمون دى بوفوار La Force des Choses الصادر سنة 1963 فى فرنسا. نشر Gallimard.

PL (اختصارا لـ *The Prime of Life*):

ترجمة P. Green (الصادرة سنة 1992 فى لندن. نشر André Deutsch and Weidenfeld & Nicolson) لمؤلف سيمون دى بوفوار La Force de l'âge الصادر سنة 1960 فى فرنسا. نشر Gallimard.

SS (اختصارا لـ *The Second Sex*):

ترجمة H. M. Parshley (الصادرة سنة 1961 فى نيويورك. نشر Bantam [H.M. Parshley نفسه محررا]) لمؤلف سيمون دى بوفوار Le Deuxième Sexe الصادر سنة1949 فى فرنسا. نشر Gallimard.

مارتن هيدجر

BT (اختصارا لـ *Being and Time*):

ترجمة J. Macqarrie و E. Robinson عن الألمانية (الصادرة سنة 1962 فى

أكسفورد. نشر Blackwell) لمؤلف هيدجر Sein und Zeit الصادر سنة 1927 فى ألمانيا. هذا ويفهم مما تذكره المؤلفة (كاثرين موريس) فى ثبت مصادرها، أن بكل من صفحات هذا المصدر ترقيمين: أحدهما للأصل الألمانى والآخر للترجمة الإنجليزية نفسها. وإشارات المؤلفة، هى إلى ترقيم الأصل.

إدموند هوسرل

CM (اختصارا لـ *Cartesian Meditations*):

ترجمة T. D. Cairns (الصادرة سنة 1960 فى دوردرخت وبوسطون ولانكستر. نشر Martinus Nijhoff) لعمل هوسرل Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge («[الـ]تأملات [الـ]ديكارتية ومحاضرات باريس»)، التى ألقاها سنة 1929 بناء على دعوة كل من «معهد الدراسات الجرمانية» و«الجمعية الفرنسية» At invitation of the Institut d'Études germaniques and the Société française. ولهذا النص نشرة لاحقة بالألمانية أشرف عليها س. شتراسر وبياناتها كالتالى:

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, edited by S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973.

Ideas:

ترجمة W. R. Boyce Gibson (الصادرة سنة 1931 فى لندن ونيويورك. نشر George Allen & Unwin /Macmillan) لمؤلف هوسرل Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie الصادر فى ألمانيا سنة1913.

موريس مرلوبونتى

PP (اختصارا لـ *Phenomenology of Perception*):

ترجمة C. Smith (الصادرة سنة 1962 فى لندن وهنلى. نشر Routledge & Kegan Paul) لمؤلف مرلوبونتى Phénoménologie de la perception الصادر سنة 1945 فى فرنسا. نشر Gallimard.

PrP اختصارا لـ *The Primacy of Perception and Other Essays (1964)*.

Ed. J. M. Edie. Evanston, IL: Northwestern University Press.):

TD (اختصارا لـ *Texts and Dialogues*):

ترجمة M. B. Smith وآخرين (الصادرة سنة 1992 فى مدينة أتلانتيك هايلاندز بولاية نيوجيرسى الأمريكية. نشر Humanities Press International [H. G. Silverman و J. Barry, Jr. محررين]) لمجموعة نصوص وحوارات لمرلوبونتى [لم يتسن الاستدلال على بيانات أصولها الفرنسية].

لودفيج فتجنشتاين

[والذى تفاوتت تواريخ إصدار مؤلفاته بين ما صدر فى حياته، وما صدر فى وقت لاحق على انقضائها فى سنة 1951؛ كما سيستبين أدناه بالتفصيل. هذا وتوجد مجموعة من مخطوطات - لأعمال فتنجشتاين - محفوظة بجامعة كيمبردج (فى Trinity College)، كما توجد مجموعة من أوراقه بجامعة برجن بالنرويج].

CV (اختصارا لـ *Culture and Value*):

ترجمة عن الألمانية لـ P. Winch (صدرت سنة 1980 فى أكسفورد. نشر Blackwell [H. Nyman و G. H. von Wright محررين]) لمجموعة من خواطر فتجنشتاين كتبت على هيئة ملاحظات فى مفكرة.

PI (اختصارا لـ *Philosophical Invesigations*):

ترجمة G. E. M. Anscombe (الصادرة سنة 1958 فى أكسفورد. نشر G. Blackwell [E. M. Anscombe و Rush Rhees محررين]) لمؤلف فتجنشتاين Philosophische Untersuchungen الصادر سنة 1953.

RF (اختصارا لـ *Remarks on Frazer's Golden Bough*):

ترجمة عن الألمانية لـ J. Belversius (ضمن مؤلف صادر سنة 1979 فى نيويورك بعنوان Wittgenstein: Sources and Perspectives. نشر Cornell University Press [C. G. Luckhardt محررا]) لمجموعة من ملاحظات فتجنشتاين (يرجح أنه كتبها بين سنتى 1931 و 1948) عثرت عليها الأستاذة G.E. M. Anscombe ونشرها لأول مرة Rush Rhees سنة 1967.

TLP (اختصارا لـ *Tractatus Logico-Philosophicus*):

ترجمة D. F. Pears و B.F. McGuiness (الصادرة سنة 1974 فى لندن. نشر

لمؤلف فتجنشتاين Logisch-Philosophische Abhandlung الذى (Routledge نشر لأول مرة فى العدد الرابع عشر من حوليات Annalen der Naturphilosophie (سنة 1921).

Z (اختصارا لـ *Zettel*.):

ترجمة عن الألمانية لـG. E. M. Anscombe (صدرت سنة 1967 فى أكسفورد. نشر Blackwell [G. E. M. Anscombe و G. H. von Wright. محررين]) لمجموعة من خواطر فتجنشتاين كتبت على هيئة ملاحظات فى مفكرة؛ مثلها مثل مؤلفه السالف ذكره (Culture and Value) ومؤلف آخر له هو On Certainty.

ثانيا: المصادر المسبوقة فى الكتاب برموز قوامها اسم المؤلف وسنة الصدور (سابقين على رقم الصفحة المشار بالرجوع إليها فى عمله)، أو اسم المؤلف وسنة الصدور مرقمة بالحروف الهجائية اللاتينية (إن كان للواحد من المؤلفين المذكورين أكثر من عمل فى نفس السنة):

أ- أعمال عن سارتر:

Anderson, T. C. (1979). The Foundation and Structure of Sartrean Ethics. Lawrence: The Regents Press of Kansas.

Anderson, T. C. (1993). Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity. Chicago and La Salle, IL: Open Court.

Aronson, R. (1996). «Sartre's last words». Introductory essay of Hope Now: The 1980 Interviews [with Benny Lévy] (1996) [1991].

بحث نشره كاتبه (ر. أرونسون) كفصل تمهيدى للمجلد المحتوى على الترجمة الإنجليزية الوارد بيانها أعلاه تحت عنوان HN ، والتى للمؤلف المنسوب إلى كل من سارتر وبنى ليفى [مُجرِى الحوارات الواردة فى الكتاب، مع سارتر]، بعنوان L'Espoir maintenant: les entretiens de 1980, présentés et suivis du Mot de la fin par Benny Lévy. الصادر سنة 1991 فى فرنسا. نشر Verdier.

Ayer, A. J. (1945). «Novelist-philosophers, V: Jean-Paul Sartre». Horizon 12: 12-26.

Barnes, H. E. (1971). An Exiatantialist Ethics. New York: Vintage.

Bell, L. (1989). Sartre's Ethics of Authenticity. Tuscaloosa and London: University of Alabama Press.

Boschetti, A. (1985). Sartre et 'Les Temps modernes': une enterprise itellectuelle. Paris: Éditions de Minuit.

Cannon, B. (1991). Sartre and Psychoanalysis. Lawrence: University Press

of Kansas.

Catalano, J. S. (1974). A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. Chicago: University of Chicago Press.

Catalano, J. S. (1996). Good Faith and Other Essays. Lanhm, MD; Rowman & Littlefield.

Catalano, J. S. (1998). 'The body and the book: reading Being and Nothingness'. In J. Stewart (ed.) The debate between Sartre and Merleau-Ponty. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Caws, P. (1979). Sartre. Boston, London and Henely: Routledge & Kegan Paul.

Charmé, S. L. (1984) Meaning and Myth in the Study of lives: A Sartrean Perspective. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Cohen-Solal, A. (1987).

ترجمة A. Cancogni بعنوان Satre: A Life (الصادرة فى مجلد عن دار Pantheon Books بنيويورك سنة 1987) لمؤلف Cohen-Solal عن حياة سارتر، الصادر فى فرنسا سنة 1985.

Compton, J. J. (1998). Sartre, Merleau-Ponty, and human freedom'. In J. Stewart (ed.) The debate between Sartre and Merleau-Ponty. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Detmer, D. (1988). Freedom as a Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre. La Salle,IL: Open Court.

Dillon, M. C. (1998). 'Sartre on the phenomenal body and Merleau-Ponty's critique' In J. Stewart (ed.) The debate between Sartre and Merleau-Ponty. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Flynn, T. R. (1984). Sartre and Marxist Existentialism. Chicago and London: University of Chicago Press.

Fox, N. F. (2003). The New Sartre. New York and London: Continuum.

Goehr, L. (2005) 'Understanding the engaged philosopher' In T. Carman and M. B. N. Hansen (eds) The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, L. R. (1995). Bad Faith and Antiblack Racism. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Hayman, R. (1987). Sartre: A Biography. New York: Simon and Schuster.

Howells, C. (1979). 'Sartre and Freud'. French Studies 33/2: 157-76.

Howells, C. (1988) Sartre: The Necessity of Freedom. Cambridge: Cambridge University Press.

Howells, C. (ed.) (1992).The Cambridge Companion to Sartre. Cambridge:

Cambridge University Press.

Howells, C. (2002). 'Sartre's existentialism'. In J. Baggini and J. Stangroom (eds) New British Philosophy: The Interviws. London and New York. Routledge.

Jeanson (1980):

ترجمة R. V. Stone بعنوان Sartre and the Problem of Morality (الصادرة في مجلد عن Indiana University Press بمدينة بلومنجتون في ولاية إنديانا الأمريكية سنة 1980) لمؤلف Francis Jeanson بالفرنسية بعنوان Le problème moral et la pensée de Sartre والصادر عن دار النشر الفرنسية Seuil سنة 1947.

Leak, A. Jean-Paul Sartre. Critical Lives series. London: Reaktion Books.

Lévy, B. H. (2003):

ترجمة A. Brown بعنوان Sartre: The Philosopher of the Twentieth Century (الصادرة في مجلد عن دار Polity بكمبريدج سنة 2003) لمؤلف Bernard-Henri Lévy بالفرنسية بعنوان Le siècle de Sartre: enquête philosophique الصادر عن دار النشر الفرنسية Grasset سنة 2000.

McCulloch, G. (1994). Using Sartre. London: Routledge.

Manser, A. (1966). Sartre: A Philosophic Study

Mirvish, A. (1984). 'Sartre, hodological space, and the existence of others'. Research in Phenomenology 14: 149-73.

Monasterio, X. (1980). 'The body in Being and Nothingness'. In H. J. Silverman and F. A. Elliston (eds) Jean-Paul Sartr: Contemporary Approaches to his Philosophy.Pittsburg: Duquesne University Press.

Morris, K. J. (1988). 'Actions and the body: Hornsby vs. Sartre'. Philosophy and Phenomenological Research 68/3: 473-88.

Morris, K. J. (1996a). 'Ambiguity and bad faith'. American Catholic Philosophical Quarterly, special Sartre issue, 70/4: 467-84.

Morris, K. J. (1998) 'Sartre on the existence of Others: on «treating Sartre analytically» '. Sartre studies International IV/1: 271-93.

Morris, K. J. (2003). 'The phenomenology of body dysmorphic order'. In K. W. M. Fulford, K. Morris, J. Z. Sadler and G. Stanghellini (eds) Nature and Narrative. Oxford: Oxford University Press.

Morris, K. J. (2005). 'Capital sur la honte du Corps'. Libération, supplement 'L'empreinte Sartre', 11 Mars, p. 64.

Morris, P. S. (1976). Sartre's Concept of a Person. Amherst: University of Massachusetts Press.

Morris, P. S.(1980) 'Self-deception: Sartre's resolution of the paradox'. In H. J. Silverman and F. A. Elliston (eds) Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to his Philosophy. Pittsburg: Duquesne University Press.

Morris, P. S. (1985a). 'Mirroring and reflection: some philosophical issues' Psychoanalytic Inquiry 5/2: 325-36.

Morris, P. S. (1985b). 'Sartre on the transcendence of the ego'. Philosophy and Phenomenological Research 46/2: 179-98.

Murphy, J. S. (ed.) (1999). Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre. University Park: Pennsylvania State University Press.

Santoni, R. E. (1995). Bad Faith, Good Faith, and Authenticity in Sartre's Early Philosophy. Philadelphia: Temple University Press.

Santoni, R. E. (2003). Sartre on Violence: Curiously Ambivalent. University Park: Pennsylvania State University Press.

Schroeder, W. R. (1984). Sartre and his Predecessors: The Self and the Other. London: Routledge & Kegan Paul.

Silverman, H. J. And F. A. Elliston (eds) (1980). Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to his Philosophy. Pittsburg: Duquesne University Press.

Stewart, J. (ed.) (1998a). The debate between Sartre and Merleau-Ponty. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Stewart J (1998b) 'Merleau-Ponty's criticisms of Sartre's theory of freedom'. In The debate between Sartre and Merleau-Ponty. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Thompson, K. A. and M. (1984). Sartre: Life and Works. New York and Bicester: Facts on File.

Warnock, M. (1965). The Philosophy of Sartre. London: Hutchinson.

Warnock, M. (1967). Existentialist Ethics. New York: St. Martin's Press.

Whitford, M. (1982). Merleau-Ponty's Critique of Sartre's Philosophy. Lexington, KY: French Forum.

Wider, K. V. (1997). The Bodily Nature of Consciousness. Ithaca, NY: Cornell University Press.

ب- مصادر أخرى ذكرت فى الكتاب:

Austin, John Langshaw. (1962). Sense and Sensibilia. Reconstructed from manuscript notes by G. J. Warnock. Oxford: Clarendon Press.

Austin, John Langshaw. (1970). Philosophical Papers, 2nd edn. Ed. J.O. Urmson and G. J. Warnock. Oxford: Oxford University Press.

Baggini, J. and J. Stangroom (eds) (2002) New British Philosophy: The Interviews. London and New York. Routledge.

Bair, D. (1990). Simone de Beauvoir: A Biography. London: Jonathan Cape.

Baker, G. (2004). Wittgenstein's Method: Neglected Aspects. Ed. K. J. Morris. Oxford: Blackwell.

Bermudez, J. L. (1995). 'Ecological perception and the notion of a nonconceptual point of view'. In J. L. Bermudez, A. Marcel and N. Eilan (eds) The Body and the Self. London and Cambridge, MA: Bradford/MIT Press.

Bermudez, et al. J. L. Bermudez, A. Marcel and N. Eilan (eds) The Body and the Self. London and Cambridge, MA: Bradford/MIT Press. (1995).

Bourdieu, P. (1977):

ترجمة R. Nice (الصادرة سنة 1977 فى كمبريدج - نشر Cambridge University Press - بعنوان Outline of a Theory of Practice) لمؤلف بيير بورديو Esquisse d'une théorie de la pratique الصادر سنة 1972 فى فرنسا.

Campbell, J. (1995). Past, Space and Self. Cambridge, MA: MIT Press.

Carman, T. (2005a). 'On the inescapability of phenomenology'. In D. W. Smith and A. L. Thomasson (eds) Phenomenology and Philosophy of mind. Oxford: Oxford University Press.

Carman, T. (2005b). 'Sensation, Judgment, and the phenomenal field'. In T. . Carman and M. B. N. Hansen (eds) The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. Cambridge: Cambridge University Press.

Carman, T. and M. B. N. Hansen (eds) (2005). The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. Cambridge: Cambridge University Press.

Carnap, R. (1937). The Logical Syntax of Language. Tr. A. Smeaton. London: Routledge & Kegan Paul.

Casey, E. (1998)."The ghost of embodiment: on bodily habitudes'. In D. Welton (ed.) Body and Flesh. Oxford: Blackwell.

Clarck, A. (1998) 'Embodiment and the philosophy of mind'. Royal Institute of Philosophy Supplement 43. Cambridge: Cambridge University Press.

Cole, J. and J. Paillard (1995). 'Living without touch and peripheral information about body position and movement: studies with deafferented

subjects'. In J. L. Bermudez, A. Marcel and N. Eilan (eds) The Body and the Self. London and Cambridge, MA: Bradford/MIT Press.

Crichley, S. (2001). Continental Philosophy: A Very Short Introduction. Oxford: Oxford University Press.

Crossley, N. (2005). 'Mapping reflexive body techniques: on body modification and maintenance'. Body and Society 11/1: 1-35.

Davidson, D. (1980). Essays on Actions and Events. Oxford: Oxford University Press.

Dennet, D. C. (1978). Brainstorms. Montgomery, VT: Bradford.

Dennet, D. C. (1991). Consciousness Explained. Harmondswotrh: Penguin.

Diamond, C. (1991). The Realistic Spirit. Cambridge, MA and London: Bradford/MIT Press.

Dummett, M. (1993). The Origins of Analytical Philosophy. London: Duckworth.

Evans, G. (1982). The Varieties of Reference. Ed. J. McDowell. Oxford: Clarendon Press.

Fanon, F. (1986):

ترجمة إلى الإنجليزية (صادرة سنة 1986 فى لندن - نشر Pluto - بعنوان Black skin, White Masks [لا تذكر المؤلفة - فى ثبت مصادرها - اسم واضعها، أو واضعيها]) لمؤلف فرانز فانون Peau noire, masques blancs الصادر سنة 1952 فى فرنسا. نشر Seuil.

Fanon, F. (1967):

ترجمة إلى الإنجليزية (صادرة سنة 1967 فى مدينة هارموندزورث بمقاطعة ميدلسكس بالمملكة المتحدة - نشر Penguin - بعنوان The Wretched of the Earth [لا تذكر المؤلفة - فى ثبت مصادرها - اسم واضعها، أو واضعيها]) لمؤلف فرانز فانون Les Damnés de la terre الصادر سنة 1961 فى فرنسا. نشر Gallimard.

Finagrette, H. (1969). Self-Deception. London: Routledge & Kegan Paul.

Foucault (1975)

ترجمة A. M. Sheridan Smith (الصادرة سنة 1975 فى نيويورك - نشر Random House، فى سلسلة Vintage - بعنوان The Birth of the Clinic) لمؤلف ميشيل فوكو Naissance de la clinique الصادر سنة 1973 فى فرنسا. نشر Gallimard.

Foucault (1979):

ترجمة Sheridan Smith A.M. (الصادرة سنة 1979 فى نيويورك - نشر Random House، فى سلسلة Vintage - بعنوان Discipline and Punish) لمؤلف ميشيل فوكو الصادر سنة 1975 Surveiller et punir: Naissance de la prison فى فرنسا. نشر Gallimard.

Gallagher, S. (1995). 'Body schema and intentioinality.' In J. L. Bermudez, A. Marcel and N. Eilan (eds) The Body and the Self. London and Cambridge, MA: Bradford/MIT Press.

Glendinning, S. (2002). 'The analytic and the Continental'. In J. Baggini and J. Stangroom (eds) New British Philosophy: The Interviws. London and New York. Routledge.

Good, B. J. (1994). Medicine, Rationality, and Experience. Cambridge: Cambridge University Press.

Guillaume, P. (1937). La Psychologie de la Forme. Paris: Flammarion.

[وحسبما ذكرت المؤلفة فى ثبت مصادرها، فإنها ترجع إلى هذا الأصل الفرنسى رأسا. وما تقتطفه منه فى سطور مؤلفها، قد قامت هى بترجمته إلى الإنجليزية، أى دون الرجوع إلى ترجمة للمصدر إلى الإنجليزية، على نحو ما فعلت بشأن مصادرها الفرنسية؛ فيما عدا استثناءات قليلة، من أبرزها بالطبع ذلك النص الذى كتبته بنفسها لصحيفة Libération، والوارد ذكره - فى ثبت المصادر - تحت اسم المؤلفة (Morris, K. J.)، فى البند «أ» من «ثانيا»].

Hare, R. M. (1963). Freedom and Reason. Oxford: Clarendon Press.

Haugeland, J. (1995). 'Mind embodied and embedded'. In Y.-H. Houng and J. C. Ho (eds) Mind and Cognition. Taipei: Academia Sinica.

Henle, M. (1978). 'Gestalt psychology and Gestalt therapy'. Journal of the History of the Behavioral Sciences 14: 23-32.

Kelly, S. D. (2005). 'Seeing things in Merleau-Ponty'. In T. Carman and M. B. N. Hansen (eds) The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. Cambridge: Cambridge University Press.

Koffka, K. (1935). Principles of Gestalt Psychology. London: Routledge & Kegan Paul.

Köhler, W. (1970) [1947]. Gestalt Psychology. New York and London: Liveright.

Kruks, S. (1998). 'Beauvoir: the weight of situation'. In E. Fallaize (ed.) Simone de Beauvoir: A Critical Reader. London: Routledge.

Leder, D. (1990). The Absent Body. Chicago and London: Chicago University Press.

Lewin, K. (1935). A Dynamic Theory of Personality: Selected Papers. Tr. D. K. Adams and K. E. Zener. New York: McGraw-Hill.

Lewin, K. (1936). Principles of Topological Psychology. TR. F. and G. Heider. New York: McGraw-Hill.

Luria, A. R. (1972). The Man with a Shattered World. Tr. L. Solotaroff. Harmondsworth: Penguin.

McDowell, J. (1994). Mind and World. Cambridge, MA: Harvard University Press.

McFee, G. (2000). Free Will. Teddington: Acumen.

McGinn, C. (1997). The Character of Mind, 2nd edn. Oxford: Oxford University Press.

Mauss, M. (1935). 'Les techniques du Corps'. Journal de Psychanalyse 32: 271-93.

Midgley, M. (2004). The Myths We Live BY. London and New York: Routledge.

Moi, T. (1990) Feminist Theory and Simone de Beauvoir. Oxford. Blackwell.

Monk, R. (1990). Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius. London: Vintage.

Moran, D. (2000). Introduction to Phenomenology. London and New york: Routledge.

Morris, K. J. (1992). 'Wittgenstein on Knowledge of posture'. Philosophical Investigations 15/1: 30-50.

Morris, K. J. (1996b). 'Pain, injury and first/third person asymmetry'. Philosophy and Phenomenological Research 61/1: 125-36.

Morris, K. J. (2007). 'Wittgenstein's method: ridding people of philosophical prejudices'. In G. Kahane, E. Kanterian and O. Kuusela (eds) Wittgenstein and his Interpreters. Oxford: Blackwell.

O'Shaugnessy, B. (1995). 'Proprioception and the body image'. In J. L. Bermudez, A. Marcel and N. Eilan (eds) The Body and the Self. London and Cambridge, MA: Bradford/MIT Press.

Peacocke, C. (1983). Sense and Content. Oxford: Oxford University Press.

Peirano, M. G. S. (1998) 'When anthropology is at home'. Annual Review of Anthropology 27: 105-28.

Philips, K. A. (1996). The Broken Mirror. Oxford: Oxford University Press.

Quine, W. V. O. (1963). From a Logical Point of View. New york and Evanston IL: Harper & Row.

Russel, B. (1956). Logic and Knowledge. Ed. R. C. Marsh. London: Allen & Unwin.

Russel, B. (1959).My Philosophical Development. London: Routledge.

Ryle, G. (1949). The Concept of Mind. London: Hutchinson.

Sacks, O. (1985). The Man who Mistook his Wife for a Hat. London: Picador.

Sacks, O. (1990). A Leg to Stand On. New York: Harper/Perennial.

Sacks, O. (1995). An Anthropologist on Mars. New York: Vintage/Random House.

Santayana, G. (1922). Soliloquies in England and Later Soliloquies.New York: Scribner.

Scheler, M. (1970) [1916]. 'Lived body, environment and ego', extracts from Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.Tr. M. S. Frings. In S. Spicker (ed.) The Philosophy of the Body. Chicago: Quadrangle Books.

Schusterman, R. (2005). 'The silent, limping body of philosophy'. In T. Carman and M. B. N. Hansen (eds) The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. Cambridge: Cambridge University Press.

Schwarzer, A. (1984) [1983]. Simone de Beauvoir Today. Tr. M. Howarth. London: Chatto & Windus/Hogarth.

Searle, J. (1984). Minds, Brains and Science. London: British Broadcasting Corporation.

Spealberg, H. (1961-9) The Phenomenolgical Movement: A Historical Introduction, 2nd edn, 2 vols. The Hague: Martinus Nijhoff.

Smith, D.W. and A. L. Thomasson (eds) Phenomenology and Philosophy of mind. Oxford: Oxford University Press.

Strawson, G. (2005). 'Intentionality and experience: terminological preliminaries.' In D. W. Smith and A. L. Thomasson (eds) Phenomenology and Philosophy of mind. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, C. (2005). 'Merleau-Ponty and the epistemological picture'. In T. Carman and M. B. N. Hansen (eds) The Cambridge Companion to Merleau-Ponty. Cambridge: Cambridge University Press.

Wang, H. (1966). 'Russel and Philosophy.. Journal of Philosophy 63/21: 670-3.

Weiskrantz, L. (1988). 'Some contributions of neuropsycholgy of vision and memory to the problem of consciousness'. In A. J. Marcel and E. Bisiach (eds) Consciousness in Contemporary Science. Oxford: Oxford University Press.

Wiggins, D. (1973). 'Towards a reasonable Libertarianism'. In T. Honderich (ed.) Essays on Freedom of Action. London: Routledge & Kegan Paul.

Williams, B. (1996). 'Contemporary philosophy: a second look'. In N. F. Bunnin (ed.) The Blackwell Companiion to Philosophy. Oxford: Blackwell.

الدراسات

جامعة القاهرة: كلية الآداب : الليسانس ومنحة مجلس الكلية للتفرغ للدراسات العليا. ١٩٦٥.

جامعة ليون والسوربون: دراسة التراث الشرقي على مستوى الإعداد لدكتوراه الدولة من فرنسا.

+ دراسات أخرى (منها: *معهد تيجرمان بالقاهرة لدراسة الموسيقى الكلاسيكية: التفوق في الأداء الصوتي وفي عزف آلة البيانو (منذ الطفولة).

* المدرسة الألمانية بالزمالك (الدراسات الحرة، بالقسم المسائي): مبادئ اللغة الألمانية.

* معهد الآباء الدومينيكيين للدراسات الشرقية (I.D.É.O.) : علم النصوص القديمة Paléographie ، ومعاني اللاتينية.

* قسم اللغات الشرقية القديمة الإسلامية، كلية الآداب، جامعة القاهرة: الفارسية القديمة.

المواقع المهنية

الأهرام: باحثًا بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية (منذ بدايته بالبحوث التاريخية وحدها)، ١٩٦٨ - ١٩٧٥.

محررًا بصفحة الأدب بأهرام الجمعة (الدكتور لويس عوض مشرفًا)، ١٩٧٦.

صحفيًا بقسم الأخبار الخارجية، ١٩٧٧ .

كاتبًا بالملحق الأسبوعي للأهرام (الأستاذ توفيق الحكيم مشرفًا) ١٩٨٠ .

مُحاورًا بالـ «الأهرام ويكلي»، حيث نشر (في عدد ٢٦ أكتوبر ١٩٩٥) الحديث الذي أجراه في باريس مع الرئيس الإيراني السابق أبو الحسن بني صدر (بتاريخ ٢٦ مارس ١٩٩٥).

شركة Salam (المخرج شادي م. عبد السلام) للإنتاج السينمائي: كاتبًا لحوار فيلم «إخناتون».

وزارة الإعلام المصرية : معيدًا بالتليفزيون لصياغة المادة العلمية للوثائق المرئية (وهذه الوثائق ناطقة أصلًا باللغتين الإنجليزية والفرنسية، تلقاها التليفزيون المصري ليعيد بثها بهذه الصيغة) . ١٩٩٥.

وزارة الثقافة المصرية: مُنشئًا بالمركز القومي للأفلام لصياغة المادة العلمية للوثائق المرسية (وهذا امتدادًا لنفس النشاط، بتكليف من هيئات إنتاج سينمائي محلية ودولية. (من بين تلك الأفلام مثلت الوطن أربعة في مهرجانات سينمائية دولية، ومُنحت جائزة الدولة سنة ١٩٨٦ عن خامس، هو «سيناء هبة الطبيعة»). ١٩٨١ - ١٩٩٥.

وزارة الخارجية المصرية : محاضرًا بمعهد المبعوثين الأفارقة لدراسة الإعلام باللغة الفرنسية، ١٩٩٢ - ٢٠٠٣.

جامعة القاهرة: أستاذا زائرا بكلية الإعلام، ١٩٩١ - ١٩٩٥ .

الجامعة الأمريكية بالقاهرة : باحثا استشاريا بمركز «أدهم» للصحافة المرئية، ١٩٩٢ - ٢٠٠٠ .

دار نشر «البراق» السعودية: مستشارًا لفرعها في مصر، ١٩٩٦ - ١٩٩٧ .

البعثة الدبلوماسية الفرنسية بالقاهرة: مترجمًا إعلاميا (إلى العربية عن الفرنسية وبالعكس)، ٢٠٠٠ - ٢٠٠١.

الجمعية الخيرية الأرمنية بالقاهرة: مترجمًا (إلى العربية عن الإنجليزية والفرنسية) ، ٢٠٠١ - ٢٠٠٨ .

الأعمال المنشورة

المقالات (بخلاف ما سبق ذكره منسوبا إلى ما جرى من نشاط ميدانه جريدة الأهرام) :

١٩٦٩ : القاهرة (من محمد علي إلى جمال عبد الناصر): مقال نشر في عدد خاص من مجلة الطليعة القاهرية بمناسبة الاحتفال بمرور ألف عام على إنشاء مدينة القاهرة، كختام لسلسلة المقالات التاريخية. عدد فبراير.

١٩٧٦ - مقالات متفرقة في مجلات: «الكاتب» القاهرية، و «موجز الأنباء» النيويوركية، و «عالم الفكر» الكويتية، وأخيرا - في ١٩٩١ - «رسالة المشرق» (دورية مركز الدراسات الشرقية بكلية الآداب - جامعة القاهرة).

١٩٧٨ : «علي بدوي: أبي» : تعريف بأحد أعلام الحياة الأكاديمية والسياسية في مصر القرن العشرين. مجلة «الشباب وعلوم المستقبل» الشهرية (مؤسسة الأهرام). عدد مايو.

١٩٨٦ : «الملابسات التاريخية لظهور النص المعروف بحجر رشيد» : محاولة لتحليل الحياة العقلية في مصر البطلمية، مع ترجمة كاملة لنص حجر رشيد (الإغريقي عن ترجمة بوشيه لوكلير الفرنسية). مجلة «أدب ونقد» الشهرية. عدد أكتوبر.

١٩٨٩ : «الثورة الفرنسية والسينما» : ترجمة عن الفرنسية وتوثيق لمقال دني جدي عن فيلم «دانتون». عدد خاص من مجلة «أدب ونقد» بمناسبة الاحتفال بمرور مائتي عام على الثورة الفرنسية. عدد يوليو.

١٩٩٢ : «تأثير الآداب العربية في الشعر الأوروبي: الغزل» : ترجمة عن الإنجليزية لمقال للمستشرق الأمريكي روجر بوز، مع مراجعة مقتطفات المؤلف العديدة من النصوص العربية على أصولها القديمة لتضمين ترجمة مقاله النصوص الأصلية. عدد خاص (ديسمبر ١٩٩٢) من مجلة «أدب ونقد» بمناسبة مرور خمسة قرون على خروج العرب من الأندلس.

١٩٩٥ : سلسلة مقالات في صحيفة «الدستور» الأسبوعية (في إصدارها الأول).

٢٠٠١ : سلسلة مقالات في مجلة «آخر ساعة» الأسبوعية.

٢٠٠٢ - ٢٠٠٨ : سلسلة مقالات في مجلة «أريف» (الملحق الشهري العربي للجريدة الأرمنية التي تحمل نفس الاسم).

٢٠٠٦ - ٢٠٠٩ : سلسلة مقالات (متوالية، ومزدوجة في بعض الأعداد، بحيث يقارب مجموعها الخمسين) في مجلة «الهلال» القاهرية الشهرية.

المجلدات

١٩٨٤ : «فقرات الرأس الذهبي» : ترجمة لمقاطع من مسرحية الشاعر الفرنسي بول كلوديل. رسوم حسن سليمان. نشرة محدودة العدد (مئة وعشرة نسخ)، على نفقة المترجم.

٢٠٠٠ : «الذكاء»، لعالم النفس الفرنسي «بيير أوليرون» : ترجمة عن الفرنسية. نشر دار «الخدمات التعليمية» في سلسلة «ماذا أعرف؟».

٢٠٠٤ : «النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث» لمجموعة من الباحثات في علم الاجتماع: ترجمة عن الإنجليزية وتقديم، نشر «المجلس الأعلى للثقافة المصري» (في إطار المشروع القومي للترجمة). وأعيد أخيرًا (في ٢٠٠٨) نشر الكتاب في «منتخبات مكتبة الأسرة».

٢٠٠٦ : «رحلة في آخر الليل»، رواية لـ «لويس فردينان سلين» : ترجمة عن الفرنسية وتقديم. نشر «المركز الفرنسي للثقافة والتعاون بالقاهرة» (في إطار برنامج وزارة الخارجية الفرنسية لدعم النشر بالعربية، المعروف باسم «برنامج طه حسين»).

٢٠٠٨ : «القلعة» ، آخر أعمال الكاتب الفرنسي «أنطوان دو سانت إكسويري» : ترجمة عن الفرنسية وتقديم. نشر «دار الشروق» بالقاهرة.

٢٠٠٩ : «الذرة الاجتماعية: لماذا يزداد الأثرياء ثراء والفقراء فقرا»، لعالم الفيزياء الأمريكي «مارك بوكانان» : ترجمة عن الإنجليزية. تقديم د. حامد عمار. نشر «الدار المصرية اللبنانية». وقد تم ترشيح الترجمة لجائزتين دوليتين: جائزة خادم الحرمين الشريفين، وجائزة مكتوم في دبي.

٢٠١٠ : «سارتر»، للأستاذة (جامعة أوكسفور) «كاثرين موريس» : ترجمة عن الإنجليزية . المركز القومي للترجمة بالقاهرة.

تكليفات الناشرين اللاحقة

دار المعارف بالقاهرة : أ) مجموعة من المقالات التي نشرت بمجلة الهلال.

ب) مجموعة من المقالات التي نشرت بمجلة أكتوبر.

المركز القومي للترجمة بالقاهرة : «فلسفة أفلاطون» ، تحرير «ميشيل فتال» المشارك في التأليف مع نخبة من أساتذة الفلسفة: ترجمة عن الفرنسية. الناشر **L'Harmattan** .

المركز القومي للترجمة بالقاهرة : «نقد العقل الجدلي» لـ «جان بول سارتر» : ترجمة عن الفرنسية للتمهيد المُطوّل و لأحد فصول المجلد الأول، كإسهام في ترجمة جماعية للكتاب بإشراف الأستاذ الدكتور أنور مغيث، أستاذ الفلسفة بجامعة حلوان. الناشر **Gallimard** .



"إن أعمالاً جديدة عن سارتر، تستدعى ما يبرّرها. ولكتاب كاثرين موريس عن سارتر العديد مما يبرره، بدءًا من أسلوبه الواضح والحيوى وحتى التعاطف مع الامتداد برُؤَى كثيرًا ما أغفل سارتر نفسه الامتداد بها. من بين نتائج الكتاب النافعة على نحو خاص، تشديد مؤلفته على مفهوم سارتر لمشروعه الفلسفي. وكما تدفَع كاثرين موريس ببراعة، فإنه مشروعٌ يحتمل المقارنة بصورة الفلسفة عند فتجنشتاين كعلاج.

ديفيد كوبر
أستاذ الفلسفة
بجامعة نورذرن متشيجان الأمريكية

التحقت كاثرين موريس بسلك التدريس في جامعة أكسفورد العريقة منذ سنة 1986 وتدَرّجت فيه. وهى حاصلة على درجة الماجيستير في الأنثروبولوجيا، وعلى درجة الدكتوراة في الفلسفة. وقد نشرت العديد من الأبحاث عن سارتر ومرلوبونتى وفتجنشتاين، كما شاركت في تأليف كتاب عن ديكارت. وهى ابنة أستاذة الفلسفة فيليس موريس، التي سبقت إلى الإسهام في نفس الموضوعات بأبحاثٍ رفيعة المستوى وردت الإشارة إلى بعضها في ثبت مصادر كتاب كاثرين موريس هذا، والذي جعلت هي إهداءه إلى والدتها.

تصميم الغلاف: عمرو الكفراوى